ISTITUTO UNIVERSITARIO ORIENTALE

ENRICA GARZILLI

# LO SPANDASAṀDOHA DI KṢEMARĀJA

Traduzione dal testo originale sanscrito del XII sec. d. C.

*Supplemento n. 59 agli* ANNALI - *vol. 49 (1989), fasc. 2*

NAPOLI 1989

INDICE

## ABBREVIAZIONI

| | | |
|---|---|---|
| BhGS | : | Bhagavad–gītārtha–saṁgraha |
| Bhās | : | Bhāskarī |
| IPK | : | Īśvara–pratyabhijñā–kārikā |
| IPV | : | Īśvara–pratyabhijñā–vimarśinī |
| IPVV | : | Īśvara–pratyabhijñā–vivṛti–vimarśinī |
| MV | : | Mālinīvijaya |
| NT | : | Netra Tantra |
| PH | : | Pratyabhijñāhṛdaya |
| PTLV | : | Parātriṃśikālaguvṛtti |
| PTV | : | Parātriṃśikāvivaraṇa |
| ŚDr | : | Śivadṛṣṭi |
| SK | : | Spandakārikā |
| SN | : | Spandanirṇaya |
| SpKV | : | Spandakārikāvṛtti |
| SpP | : | Spandapradīpikā |
| SpS | : | Spandasaṁdoha |
| ŚS | : | Śivasūtra |
| ŚSt | : | Śivastotrāvali |
| ŚSV | : | Śivasūtravimarśinī |
| ŚSVār | : | Śivasūtravārtika |
| StC | : | Stavacintāmaṇi |
| StCV | : | Stavacintāmaṇi–vivṛti |
| SvT | : | Svacchanda Tantra |
| TĀ | : | Tantrāloka |
| TS | : | Tantrasāra |
| UD | : | Utpaladeva |
| VBh | : | Vijñāna Bhairava |

## PREMESSA

Questo lavoro presenta la prima traduzione dall'originale sanscrito dello *Spandasaṁdoha* del maestro Kṣemarāja, fiorito in Kaśmīr nel XII sec. d.C.. Ha costituito inoltre l'oggetto della mia tesi di laurea, conseguita nel 1985 all'Università «La Sapienza» di Roma, sotto la guida del prof. R. Gnoli: a lui, alle sue conoscenze in campo indologico, devo la compiutezza di questa traduzione.

Il testo dello *Spandasaṁdoha* di Kṣemarāja è edito da M.R. Shastri, nella KSTS, XVI, Bombay 1917.

Ho consultato il manoscritto dello *Spandasaṁdoha* che appartiene a BORI, MS n. 517 del 1875–76: tramite questo, e con l'aiuto del dott. R. Torella, a cui devo anche il microfilm del manoscritto, ho compiuto un lavoro di recensione *aperta* (secondo la definizione di G. Pasquali), basata cioè su criteri di *iudicium* e *selectio*.

Nel corso della traduzione, i numeri segnati a margine, a destra, si riferiscono alla corrispondente pagina del testo edito.

Per facilitare la lettura, ho segnato con le lettere alfabetiche, a sinistra della traduzione, le numerose interpretazioni che Kṣemarāja dà al composto *śakticakravibhavaprabhava*.

Vorrei concludere ringraziando il prof. L. Cagni, Direttore degli *Annali* e, per suo tramite, l'Istituto Universitario Orientale di Napoli, per la possibilità che mi è stata data di pubblicare questo lavoro.

Ringrazio il prof. P. Filippani–Ronconi, dello stesso Istituto Universitario Orientale di Napoli, per aver patrocinato questa mia pubblicazione; e, soprattutto, per la disponibilità scientifica e umana che mi ha dimostrato in questi anni.

## INTRODUZIONE

### 1. *Lo Śivaismo del Kaśmīr*

Lo *Spandasaṁdoha* (letteralmente *La totalità dello Spanda*) è un'operetta di Kṣemarāja, uno dei più importanti fra gli autori Spanda, scuola non dualistica dello Śivaismo del Kaśmīr.

Probabilmente le origini del culto a Śiva, fiorente ancora oggi nell'India del Sud fra le popolazioni di lingua tamil, si possono riportare alla *Civiltà della valle dell'Indo,* anche se questa presunta origine costituisce oggi una questione molto discussa[1]. Lo Śivaismo comunque, nel suo aspetto di sistema filosofico monistico, si sviluppò nel Kaśmīr alla fine dell'VIII secolo d.C. In quell'epoca il Kaśmīr ferveva del pullare delle più varie correnti filosofiche, alcune delle quali, per es. il Samkhya, lo Yoga e il Vedānta, si erano sviluppate sulla base dei Veda; altre, come il Buddhismo e il Jainismo, erano in netto contrasto con la tradizione vedica; altre ancora, come lo Śivaismo e lo Śaktismo, non vi si ponevano in antagonismo frontale ma, pur riconoscendone l'autorità, si rifacevano piuttosto a scritture autonome.

Il sistema śivaita kashmiro (chiamato anche Ābhāsa–vāda, Svātantrya–vāda o Trika) si fonda su determinati *Tantra* o *Āgama,* testi considerati rivelati da Śiva stesso, che furono probabilmente codificati all'inizio della nostra era, benché i loro elementi costitutivi risalgano a un'epoca più remota. Vi sono molte liste di *Āgama*, suddivisi secondo diversi criteri, anche se queste divisioni sono puramente di comodo e spesso non sembrano avere riscontro sul piano del contenuto.

Secondo una tradizione riportata da Abhinavagupta, il saggio Durvasas fu incaricato da Śiva di diffondere nel mondo l'insegnamento del Signore. Egli allora creò, col potere della sua mente, tre figli, Tryambaka, Śrīnātha e Āmardaka, e diede loro l'incarico di ristabilire l'ordine spiritua-

---

[1] Sul problema delle origini si può es. consultare l'articolo di D. Srinivasan, *Unhinging Śiva from the Indus Civilization,* JRAS 1984, 1, pp. 77–89; per una prospettiva completamente diversa, quello di H. Parpola, *The Harappan 'Priest–King's' Robe and the Vedic Târpya Garment,* in *South Asian Archaeology 1983,* IUO, Naples 1985, vol. I, pp. 385–403. Devo questa nota al prof. M. Taddei, dell'Istituto Univesitario Orientale di Napoli.

le e di insegnare di nuovo la fede śaiva nei suoi tre aspetti di non dualità (*Abheda*), condensata nel gruppo di sessantaquattro *Tantra*, dualità–non dualità (*Bhedābheda*), in diciotto *Tantra*, e dualità (*Bheda*), in dieci *Tantra*. Queste correnti sono il frutto del combinarsi dei cinque volti di Śiva (Īśāna, Tatpuruṣa, Sadyojāta, Vāmadeva e Aghora), e sono presiedute rispettivamente da Bhairava, Rudra e Śiva[2].

Vi sono altre suddivisioni delle scritture: per es., secondo le tre forme Aparā, (Infima), Parā (Suprema) e Parāparā (Supremo–infima) della Potenza, a seconda che trattino principalmente l'aspetto puramente dottrinale, che sottolineino la parte pratica e rituale, o che siano combinati ambedue gli aspetti[3].

Gli *Āgama* duali e duali–non duali, e la maggior parte dei non duali, sono costituiti infatti di quattro parti (*pāda*), dedicate alla conoscenza (*vidyā*), allo *yoga*, ai riti (*kriyā*) e alle regole disciplinari (*caryā*).

Oltre al culto di Śiva, o meglio Śiva ontologicamente e metafisicamente considerato l'Essere fonte e meta del tutto, ed essenziato del tutto, gli *Āgama* śivaiti hanno in comune, per esempio, il rivolgersi ad ognuno senza riguardo alla casta, la divisione dell'universo in un certo numero di principi costitutivi (di solito trentasei): inoltre Egli è, grazie alla sua libertà, l'unico autore delle cinque operazioni riguardo alla creazione e alle anime individuali (emissione, mansione, riassorbimento, e oscurazione e grazia); possiede inoltre le sei qualità di onniscienza, soddisfazione interiore, conoscenza senza principio, libertà assoluta, potenza priva di ostacoli e potenza infinita[4]. I *Tantra* sono comunque scritture soteriologiche: il fine ultimo è indicare la via alla liberazione dalla trasmigrazione e l'identità con Śiva. A questi testi si rifanno scuole distinte, spesso in disputa fra loro, ciascuna con una propria linea spirituale di maestri.

I nomi dei *Tantra* sono dati da Jayaratha, nel suo commento al *Tantrāloka*, secondo un'opera chiamata *Śrīkaṇṭhīsaṃhitā*. La lista dei ventotto *Tantra* secondo *Bheda* e *Bhedābheda*, dal *Kāmika* al *Saurabheya*, è stata presa a fondamento della scuola dualistica dello Śaivasiddhanta, o Śaiva; nel gruppo dei sessantaquattro secondo *Abheda*, estremamente variabile a seconda del periodo e della zona di compilazione e a cui si rifanno tutte le scuole non dualistiche, si annoverano testi come, ad es., lo *Svacchanda*,

---

[2] R. Gnoli, *Luce delle Sacre Scritture (Tantrāloka)*, UTET, Torino, I ed. 1972, II ed. riveduta 1980, 1, 18 e nota 17 p. 70.

[3] J. Chandra Chatterji, *Kashmir Shaivaism*, Research & Publication Department, Śrinagar, II ed. New Delhi 1962, p. 22.

[4] Abhinavagupta, nel *Tantrasāra*, un'epitome del *Tantrāloka*, suggerisce numerosi punti in comune fra i *Tantra* monistici. Su questo, vedi anche N. Rastogi, *The Krama Tantricism of Kashmir*, I ed., Delhi 1979, vol. I, pp. 38–39.

il *Vijñāna-bhairava,* il *Rudrayāmala* con la famosa *Parātrimśikā,* il *Mālinīvijaya,* la *Ratnamālā,* il *Brahmayāmala.* Vi sono però due opere, avute per rivelazione, che non si presentano come *Tantra* o *Āgama,* ma come raccolte di aforismi o *sūtra.* La prima è i *Pāśupatasūtra,* l'opera più antica di scuola śivaita, che adorava Śiva nel suo aspetto di Pāśupati (Signore degli animali), a cui si rifà la scuola dei Nakulīśa–Pāśupata, citata nel *Sarvadarśanasaṃgraha* (XIV sec.) di Mādhava come una delle quattro scuole śaiva. L'altra opera è gli *Śivasūtra,* posteriore alla prima, che insieme alle *Spandakārikā* diede vita alla scuola dello Spanda.

Altre scuole śaiva non dualiste fiorirono sulla scorta dei sessantaquattro *Āgama* secondo *Abheda:* la Pratyabhijñā (Riconoscimento), in cui la salvezza è raggiunta col mero riconoscimento (*anupāya,* letteralmente *non mezzo*) della propria natura e della realtà fenomenica come identiche a Śiva da parte del sé individuale, o *jīva,* che si è identificato con il proprio insieme psico–fisico. Si fonda sulla *Śivadṛṣṭi* di Somānanda (vissuto probabilmente nell'875–925 d.C.), maestro di Utpaladeva, che scrisse uno dei testi principali dello Śivaismo kashmiro, l'*Īśvarapratyabhijñākārikā,* maestro a sua volta di Lakṣmaṇagupta e questi di Abhinavagupta.

Nel suo *Viveka* sul *Tantrāloka,* Jayaratha parla, fra gli altri, di due sistemi come differenti fra loro: Trika e Krama. Il termine Trika designa sia la scuola Spanda, sia lo Śivaismo del Kaśmīr diviso nelle scuole Kula e Krama. Nei capitoli 35 e 36 del *Tantrāloka,* Abhinavagupta parla sinteticamente dei vari sistemi e delle scritture śivaite, e dice che il *Trika* è la realtà ultima presente in tutto ed è chiamata anche col nome di *Kula.* Tutti i sistemi contengono il *Kula,* come la vita nelle varie parti del corpo, e le varie scritture sono parti di un *āgama* originale. La scuola Kula (*Kula,* letteralmente *famiglia,* è la realtà suprema e indifferenziata che trascende anche Śiva e Śakti; *Kula* è anche l'insieme delle potenze divine, ecc.), se ebbe origine, secondo K.C. Pandey, nel V sec. d.C. in Assam, fiorì però in Kaśmīr nel IX sec. d.C.; i testi più autorevoli presso questa scuola sono, fra molti altri, il *Mālinīvijaya,* la *Pāratrimśikā,* il *Siddhayogeśvarīmata. Nel Kula* l'"eroe', cioè l'adepto, deve immergersi con slancio, seguendo la strada dell'intensificazione dell'energia e considerando quindi le fruizioni (*bhoga*) (che comprendono l'uso di cibi e bevande ordinariamente proibiti, e la pratica sessuale con la partner femminile, depositaria e trasmettitrice della dottrina), orientate e potenziate, come mezzo di liberazione (*mokṣa*); sono però bandite le tecniche yogiche tradizionali e la pratica rituale; con questa scuola è connesso il movimento dei Perfetti (*Siddha*).

La scuola Krama (chiamata anche Mahārtha, Mahānaya, Atinaya, Kālīnaya) deve questo nome al fatto che ammette che la purificazione per stadi successivi (*krama*) di un'idea determinata è il mezzo di realizzazione dell'Ultimo, che è Kālī. Messe in secondo piano le osservanze esteriori,

l'accento è posto sull'energia che anima l'esistenza ordinaria; meditando interiormente la successione delle energie coscienti (*kālī*), organizzate in ruote (*cakra*) dai molti raggi, l'adepto si identifica con livelli di energia sempre più alti e si porta dal determinato, dalla periferia, al centro, con uno spontaneo movimento a spirale, senza però immergersi in uno stato ma aderendo al movimento stesso della Potenza; la *kramamudrā*[5] è la realizzazione del doppio movimento, dall'esteriore all'interiore e viceversa.

La scuola Krama ebbe il suo primo propagatore in Śivānandanātha (800–850 d.C. circa), e maestri come Abhinavagupta e Kṣemarāja scrissero opere su testi krama, di cui alcuni dei più importanti, tra cui i *Kramasūtra,* il *Kramasadbhāva,* i *Kramastotra,* sono andati perduti[6].

Kṣemarāja, nel *Pratyabhijñāhṛdaya*[7], distingue fra sistemi Tantra, Kula e Trika. Vi sono infatti, fra le varie scuole, numerosi piani (metafisico, rituale, ecc.) che si attraversano, e questo determina una sovrapposizione anche riguardo i nomi dei vari sistemi: Kṣemarāja, come Abhinavagupta, Somānda e Utpaladeva, fu seguace di più scuole, (e attraverso le sue opere si può tracciare il suo cammino filosofico), ma organizza le varie tradizioni śaiva e i concetti propri di ogni sistema, e a tutti fa riferimento, in una visione omogenea e multiforme.

## 2. *La scuola Spanda e lo Spandasaṁdoha*

La dottrina dello Spanda per un verso diede vita alla scuola omonima, per un altro fu assorbita nella tradizione śaiva non dualistica, espressa dalle opere scritte dalla successione dei maestri Somānanda–Utpaladeva–Lakṣmanagupta–Abhinavagupta[8]. Considerata come scuola a sé, con un insieme di opere proprie e una sua linea spirituale di maestri, la scuola Spanda si fonda su due testi, gli *Śuvasūtra* e le *Spandakārikā,* e l'insieme dei commentari su questi.

Gli *Śivasūtra,* considerati rivelati da Śiva stesso a Vasugupta (vissuto in Kaśmīr probabilmente nell'800–850 d.C.), sono aforismi che guidano l'adepto sulla via della realizzazione, cioè l'identificazione con Śiva. L'o-

---

[5] Citata da Kṣemarāja nel *Pratyabhijñāhṛdaya*, p. 46.

[6] Sulla scuola Kula vedi K.C. Pandey, *Abhinavagupta, and Historical and Philosophical Study,* II ed. Varanasi 1963, pp. 542–731. Su quella Krama, *op. cit.*, pp. 461–541.

[7] Sūtra 8.

[8] K.C. Pandey fa confluire il sistema Spanda nella scuola Pratyabhijñā, che differisce da questo solo sui mezzi di realizzazione, che, per la scuola Spanda, sono tre, mezzo divino, mezzo potenziato e mezzo minimo, mentre la Pratyabhijñā riconosce solo l'*anūpaya*, il 'non mezzo' (Vedi PH).

pera ci è pervenuta divisa in tre parti, che Kṣemarāja mette in relazione con i tre tipi di vie (i tre mezzi) con cui raggiungere l'identità con Śiva, ed esordisce con la definizione del Sé come coscienzialità (*caitanyam ātmā*), formulazione che ricorrerà spesso nelle successive opere kaśmīre[9]. Forse esiste una quarta parte degli *Śivasūtra*, non pervenuta, da cui probabilmente Kṣemarāja ha tratto due versi citati nello *Spandasaṁdoha*[10], e su cui Kallaṭa, secondo Bhāskara, avrebbe scritto il commentario *Tattvārtha Cintāmaṇi*[11].

L'altra opera su cui si fonda la scuola sono le *Spandakārikā* (versi scritti da Vasugupta, secondo Kṣemarāja, o più probabilmente dal discepolo Kallaṭa, vissuto probabilmente nell'825–875 d.C.), una sorta di commentario sugli Śivasūtra, dove sono descritti più razionalmente e in maniera meno criptica i concetti fondamentali del sistema, i mezzi di realizzazione e i poteri sovranormali ottenuti con esso. Sono pervenuti tre commenti principali agli *Śivasūtra*, la *Śivasūtravartikā* di Bhāskara, la *Śivasūtravimarśinī* di Kṣemarāja, la *Śivasūtravartikā* di Varadarāja (e la *Śivasūtravṛtti*, anonima), e cinque alle *Spandakārikā*. La *Spandavṛtti* di Kallaṭa (metà del IX sec. d.C.), è una breve interpretazione di ogni *kārikā*; l'insieme delle *Spandakārikā* e la *Vṛtti* di Kallaṭa è conosciuto come *Spandasarvasva*, e l'autore, nelle stanze finali del commento, afferma di non «aver fatto altro che spiegare l'ambrosia del movimento»: infatti si attiene al senso più letterale delle *kārikā*, senza, come fa Kṣemarāja nello *Spandasaṁdoha* e nello *Spandanirṇaya*, piegare, per es., l'etimo delle parole a conforto delle interpretazioni volute, o disputare con altre scuole. Rāmakaṇṭha (seconda metà del X sec. d.C.) scrisse la *Spandavivṛti*, che non si discosta da Kallaṭa; i due commentari di Kallaṭa e Rāmakaṇṭha sono considerati ortodossi, rispetto ai concetti propri della scuola Spanda, da autori kaśmīri posteriori, come per es. Bhāskara Kaṇṭha, che fa riferimento implicito ai due quando si rifà ai testi Spanda. Bhaṭṭa Utpala, o Utpala Vaiṣṇava (seconda metà del X sec. d.C.) scrisse la *Spandapradīpikā*, basata sulla tradizione śivaita, ma con un costante riferimento alla tradizione viṣṇuita che fa capo alle scuole del Pāñcarātra. Kṣemarāja (vissuto in Kaśmīr, probabilmente nel 975–1125 d.C.) scrisse due commentari sulle *Spandakārikā*: prima lo *Spandasaṁdoha*, sul solo verso iniziale (perché, come lui stesso dice nella penultima pagina dell'opera, «il contenuto dell'intero trattato è un'unica frase che comprende il tutto»); più tardi scrisse lo *Spandanirṇaya*, un commento su

---

[9] Vedi R. Torella, *Śivasūtra con il commento di Kṣemarāja*. Ubaldini Editore, Roma 1979 e J. Singh, *Śiva sutrās. The Yoga of Supreme Identity*, Motilal Banarsidass, Delhi, Varanasi, Patna, 1979.

[10] *Asti ca śivasūtram: ... tathā: ...* (SpS, p. 25)

[11] Vedi N. Rastogi, *op. cit.*, p. 110.

ogni *kārikā* diviso in quattro sezioni, in cui spiega estesamente quello già detto in sunto nello *Spandasaṁdoha* (come lui stesso dice nelle stanze finali dello *Spandanirṇaya*), a cui rimanda spesso nel corso dell'opera. Vi sono però alcune differenze nell'interpretazione delle *kārikā* (che riporta, quasi tutte, anche nello *Spandasaṁdoha*), per cui rimando alle note che ho messo in traduzione.

Nello *Spandasaṁdoha*, Kṣemarāja parla di tutti i concetti essenziali del sistema Spanda in maniera più organica che nelle altre opere della scuola, e si riferisce al *Tantrāloka* di Abhinavagupta in più punti; inoltre vi è un preciso diferimento ad altre scuole filosofiche del tempo, là dove le confuta, dimostrando l'immanenza (*viśvamaya*) e la trascendenza (*viśvottirṇa*) insieme della Realtà ultima (e questo sarà ripreso nello *Spandanirṇaya* e nel *Pratyabhijñāhṛdaya*).

Nello *Spandarnirṇaya* e nel *Pratyabhijñāhṛdaya*, Kṣemarāja fa riferimento al sistema Mahārtha, o Krama, rispettivamente quando interpreta il composto *śakticakravibhavaprabhava* come «*śakticakra* significa la ruota delle dodici divinità come Sṛṣṭi, Rakta, ecc.; di quell'aggregato *vibhava* è il gioco essenziato di attività creativa, mansione, riassorbimento e assunzione dello stato indefinibile; di questo, *prabhava* è la causa. Infatti queste divinità, abbracciando il Signore della ruota, Manthāna Bhairava, effettuano sempre il gioco della creazione, riassorbimento, ecc. del mondo. Così dice la tradizione sacra»[12]. Quindi il composto è interpretato come «Bhairava lo Scuotitore è la causa dell'attività creativa, ecc., dell'aggregato delle dodici divinità, cioè Sṛṣṭi, Rakta, ecc.»[13].

Nel *Pratyabhijñāhṛdaya*[14], citando i *Kramasūtra,* dice che il *sādhaka* rimane nella compenetrazione (*samāveśa*) tramite la *krama–mudrā*, dove *krama* è la successione della Ruota della coscienza nella creazione, mansione e riassorbimento. Questo conferma, secondo N. Rastogi [15], che il concetto di Spanda del sistema omonimo è equivalente a quello di Kālī o Śakti, del sistema Krama, come aspetto dinamico della polarità maschile, cioè del Signore. Ciò sarebbe confortato anche dal fatto che la scuola Spanda è posteriore a quella Krama, e quindi l'avrebbe mutuato da questa. Inoltre l'essenza della scuola Spanda sarebbe meglio rappresentata nel sistema Ma-

---

[12] *Śaktīnām sṛṣṭiraktādimarīcidevīnām cakraṁ dvādaśātmā samūhastasya yo vibhava udyogāvabhāsanacarvanavilāpanātmā krīḍādambarastasya prabhavaṁ hetum. Etā hi devyas śrīmanmanthānabhairavaṁ cakreśvaramāliṅgya sarvadaiva jagatsargādikrīḍāṁ saṁpādayantītyāmnāyas.* (SN I, 1)

[13] Bhairava lo Scuotitore è il Signore della ruota delle Potenze, secondo la scuola Krama.

[14] PH p. 46.

[15] N. Rastogi, *The Krama Tantricism of Kashmir,* op. cit., vol. I, pp. 51–55.

hārtha dalla realizzazione del Sé come *Śaktiman* (equivalente quindi a *Possessore di Potenza* o *Spanda*), dove Śakti si esplica nel dispiegamento dei cinque atti (creazione, mansione, riassorbimento, nascondimento e grazia); lo stesso concetto di *pañcakṛtya*, i cinque atti di Śiva, sarebbe ripreso da *pañcavāha*, concetto Krama. *Pañcavaha*, i *cinque flussi*, sono le cinque funzioni dell'energia spirituale, espresse da Vyoma–vāmeśvarī a Bhūcarī, le cinque funzioni dell'Assoluto, da Sṛṣṭi a Bhāsā, i cinque poteri dell'Assoluto, da *cit* a *kriyā*, ecc. L'intera diversità del manifestato è riducibile al *pañcavāha*, che esprime la tendenza pentadica, caratteristica e favorita, del sistema Krama[16].

L. Silburn[17] sottolinea che Kṣemarāja a più riprese, nello *Spandanirṇaya* e nel *Pratyabhijñāhṛdaya*, si rifà al concetto di *Cakra*, distintivo del sistema Krama. I *cakra* (letteralmente *ruote*) sono cerchi che si muovono come la ruota di luce che è prodotta da un tizzone, girato a gran velocità. I differenti poteri, *kālās*, che costituiscono un *cakra*, operano infatti in tale veloce successione che non è del tutto notabile: la successione è continua e questi poteri si succedono per quanto resiste l'attività manifestativa dell'energia universale: un potere passa in un altro come il succo di una radice passa in una foglia, e in ogni potere tutti gli altri sono presenti come foglia, fusto, frutto, ecc. sono presenti nel seme. Ognuno dei cinque poteri, che costituiscono il *cakra* di base, il *pañcavāha*, è concepito quindi come un cerchio di poteri.

Nello *Spandasaṁdoha*[18] tutta la spiegazione del composto della *kārikā* iniziale *śakticakravibhavaprabhava*, che ho segnato nella traduzione con la lettera I) (Kṣemarāja ne dà undici interpretazioni diverse), dove la ruota delle potenze (*śakticakra*) è l'insieme di Khecarī–Gocarī–Bhūcarī e Dikcarī presiedute da Vāmeśvarī (che esprimono rispettivamente l'esperiente individuale, il suo apparato psichico, i suoi organi di senso e azione e il mondo oggettivo), è equivalente alla concezione della scuola Mahārtha secondo cui Kālī, l'energia divina, si dispiega dividendosi nelle cinque correnti (*pañcavāha*) che costituiscono la ruota delle energie coscienti. L'energia coscienziale, conosciuta sotto il nome di Vyoma–vāmeśvarī o Vāmeśvarī, si manifesta appunto come Khecarī–Gocarī–Dikcarī e Bhūcarī, le potenze limitanti rispetto all'anima imprigionata (*paśu*) e liberanti per gli illuminati.

Per la scuola Krama l'intera molteplicità fenomenica è riducibile al *cakra* di base (*pañcavāha*), che è il presupposto necessario di ogni espe-

---

[16] Vedi N. Rastogi, *The Krama Tantricism of Kashmir*, op. cit., vol. I, pp. 78–79.

[17] Vedi L. Silburn, *Hymnes aux Kālī. La roue des énergies divines*, Institut de Civilisation Indienne, Paris 1975, pp. 1–59.

[18] SpS, pp. 20–21.

rienza oggettiva e che è un mezzo di liberazione se si riconosce che è solo manifestazione del Divino, causa di legame se la sua reale natura non è realizzata.

Sempre nello *Spandasaṁdoha*[19], Kṣemarāja dice che *śakticakra* (interpretazione del composto *śakticakravibhavaprabhava* che ho segnato in traduzione con la lettera C) ) è la ruota delle Signore dei sensi, *vibhava* è il compimento delle operazioni di emissione, riassorbimento, ecc., e *prabhava* è Śiva che opera queste operazioni secondo successione, ed è fatto dalla grande luce senza successione [20], e porta a conferma il verso I,6 delle *Spandakārikā*, sottolineando che i sensi sono messi in moto dalla ruota interiore, nel senso di ruota delle potenze che governano i sensi, di per sé insenzienti (là dove Kallaṭa, nella *Spandavṛtti*, spiega 'ruota interiore' come *manas, buddhi* e *ahaṁkāra*, i tre sensi interni). Quindi la Suprema Coscienza del Signore è la sorgente della ruota delle potenze, secondo successione, che si esplicano nei cinque atti. Come dice anche Abhinavagupta nel *Tantrāloka* [21], è Śiva che si manifesta grazie alla sua libertà con tre potenze nelle varie ruote e si dispiega, fornito di tutte le potenze, nella ruota del tutto (e questo a livello di soggetto conoscente — *pramātṛ*, mezzi di conoscenza — *pramāṇa*, e conoscibile — *prameya*). Queste interpretazioni di *śakticakravibhavaprabhava* si possono collegare alle due tradizioni Krama, una delle quali riconosce Śiva come principio ultimo e Vyomavāmeśvarī una Sua manifestazione, l'altra guarda a Kālī (equivalente, secondo N. Rastogi, a Spanda) come all'ultimo principio, energia costituita di luce (*prakāśa*) e pensiero (*vimarśa*), che manifesta se stessa in successione.

Si può affermare quindi che la tendenza Krama di Kṣemarāja è presente non solo nello *Spandanirṇaya*, ma anche nello *Spandasaṁdoha*[22]; inoltre Kṣemarāja, come i suoi illustri predecessori Abhinavagupta e Somānanda, fu un maestro dal pensiero filosofico–religioso poliforme.

## 3. *Kṣemarāja (975–1125 d.C. circa)*

In tutte le sue opere (ed anche nelle stanze finali dello *Spandasaṁdoha*) egli afferma di essere allievo di Abhinavagupta, che fu però certamen-

---

[19] SpS, p. 16.

[20] *Atha ca śakticakrasya karaṇeṣvarīcakrasya yo vibhavo vicitrasṛṣṭisaṁhārādikāritvaṁ, tasya prabhavaṁ kramārthāvabhāsanakāritvakṛtamakramamahāprakāśamayam* (SpS, p. 16).

[21] R. Gnoli, *Luce* ..., op. cit., I, 107–112.

[22] Tendenza sottolineata anche da R. Torella nella sua Introduzione agli *Śivasūtra*, op. cit., p. 30.

te il più illustre, ma non l'unico, fra i maestri. Abhinavagupta stesso, nel *Tantrāloka*[23], include "Kṣema" nella lista dei pupilli e, in un'altra, fra i cugini. K.C. Pandey, in *Abhinavagupta*[24], dice che Kṣemarāja era figlio di Vāmadeva, zio di Abhinavagupta. Madhurāja Yogin, allievo di Kṣemarāja, nel suo *Gurunāthaparāmarśa*, si riferisce a lui, col solo nome, come al più illustre discepolo di Abhinavagupta.

K.C. Pandey attribuisce a Kṣemarāja sicuramente diciotto opere, delle quali sarebbero stati scritti prima i commentari sui *Tantra* monistici, poi il *Dhvanyālokalocanoddyota*, infine i lavori filosofici. Kṣemarāja scrisse i tre commentari, *Uddyota*, sullo *Svacchanda Tantra*, sul *Netra Tantra*, e sul *Vijñāna Bhairava Tantra*, quindi il *Dhvanyālokalocanoddyota* sul *Dhvanyālokalocana* di Abhinavagupta, poi le opere filosofiche: prima lo *Spandasaṁdoha* e lo *Spandanirṇaya*, il *Pratyabhjnñāhṛdaya* e un commentario su questo, la *Śivasūtravimarśinī*, la *Vivṛti* sullo *Stavacintāmaṇi* di Nārāyaṇa Bhaṭṭa (che fu suo maestro), dalla quale si sa (ultima stanza finale) che visse a Vijayeśvara, l'odierna città di Bijbihara a circa 45 km. ad est di Śrinagar, in Kaśmīr; la *Vṛtti* sulla *Parameśa Stotrāvalī* di Utpalācārya, la *Parā Praveśikā*, la *Sāmba-pañcaśikā–ṭikā* (conosciuta anche come *Śambamiśra–pañcaśikā–vivṛti*), un commentario sui *Kramasūtra* non pervenuto, ma al quale si riferisce Maheśvarānanda nel *Mahārtha Mañjarī*, il *Bhairavānukaraṇa Stotra* e un altro *Stotra* non pervenuto, ma al quale si riferisce Kṣemarāja nella *Stavacintāmaṇi–vivṛti*, e la *Paramārtha Saṁgraha Vivṛti*.

N. Rastogi[25] dice che altri studiosi avrebbero portato il numero delle opere di Kṣemarāja ad oltre venti, non citando però le fonti sulle quali hanno basato tale affermazione.

I vari stadi del pensiero filosofico di Kṣemarāja possono essere 'datati', secondo Rastogi[26], sulla base della sua stessa testimonianza[27].

Kṣemarāja ebbe il suo primo incontro filosofico con il sistema Spanda, che produsse lo *Spandasaṁdoha* seguito dallo *Spandanirṇaya*; poi con il sistema Pratyabhijñā, e scrisse allora il *Pratyabhijñāhṛdaya* e il commentario, e lo *Svacchanda–Tantra–uddyota*. Seguono a queste opere la *Śivasūtravimarśinī* e i due commentari sullo *Stavacintāmaṇi* e sul *Netra Tantra*; in questo periodo continuò i suoi incontri letterari e filosofici 'minori', a cui allude attraveso tutte le sue opere[28].

N. Rastogi dice che Kṣemarāja porta un alto contributo non solo alla

---

23 TĀ, Cap. XXXVII.
24 K.C. Pandey, *Abhinavagupta* ..., op. cit., p. 254.
25 N. Rastogi, *The Krama* ..., op. cit., vol. I, p. 169.
26 N. Rastogi, *The Krama* ..., op. cit., vol I, p. 171.
27 ŚSV, pp. 3, 12; SN, pp. 1,7; PH, p. 63; StCV, p. 126.
28 N. Rastogi, *The Krama* ..., op. cit., vol. I, p. 171 e nota 8.

filosofia śivaita kaśmīra in generale, ma al sistema Krama, inferiore in questo solo ad Abhinavagupta[29]. Kṣemarāja infatti sembra avere una profonda conoscenza della filosofia Krama, testimoniata da tutte le sue opere, e nel suo commentario sul *Netra–Tantra* si riferisce a questo sistema come ad una scuola a sé stante. Nella *Śivasūtravimarśinī*, nello *Spandanirṇaya* e nello *Spandasaṁdoha* Kṣemarāja interpreta poi l'intero sistema Spanda in termini Mahārtha[30], il *Pratyabhijñāhṛdaya* e la *Śivastotrāvalīvivṛti* abbondano di riferimenti a questa scuola, ed anche alcuni estratti dai suoi *Stotra*, riportati in queste due opere, hanno un inconfondibile tono Krama.

## 4. *Lo Spanda*

Śiva è la Realtà indifferenziata (*nirvikalpa*) costituita dalla indissolubile unione di luce (*prakāśa*) e pensiero (*vimarśa*).

Egli è essenzialmente il nostro proprio sé, costituito dalla sovranità della coscienza.

La potenza del pensiero (*parāmarśa śakti*), attraverso cui il pensiero stesso si realizza come unità e libertà (*svātantrya*), è fatta di un aprirsi (*unmeṣa*) e chiudersi (*nimeṣa*) simultaneamente (l'uno che contiene in realtà anche l'altro), che consistono del miscuglio delle potenze che si manifestano nell' "io–questo" (Sadāśiva e Īśvaratattva) e, via via, nei principi costitutivi fino alla terra. Questa unica potenza viene chiamata Movimento, Splendore, Onda, Forza, Sforzo, Cuore, Essenza, Inghirlandata e Suprema[31].

*Spanda* (movimento, vibrazione), l'attività cosciente oltre le coordinate spazio–temporali, Essenza universale (*Sāra*) o Cuore del Signore (*Hṛdaya*), è una vibrazione spirituale senza movimento in sé ma che è la «causa sine qua non» di ogni movimento, di ogni manifestazione. È, come dice Kṣemarāja[32], «*parāmarśa–śakti*... in quanto costituita dalle manifestazioni di un certo movimento (*kiṁciccalattābhāsarūpatayā*) viene chiamata *spanda*», un certo tipo di movimento.

Kṣemarāja, nello *Spandanirṇaya*[33], dice «quello che vibra è *spanda*

---

[29] N. Rastogi, dà in *The Krama* ... op. cit., vol. I pp. 168–169, numerose informazioni sulle edizioni di alcune opere di Kṣemarāja.

[30] *Evam... prathamacaramasūtrābhyaṁ mahārthatattvam... iti spandatattvenaiva viṣvopadeśā: svīkṛtās.* (SN, p. 49) (Vedi anche N. Rastogi, *The Krama...*, *op. cit.*, vol. I, p. 167, nota n.8).

[31] SpS, p. 5.

[32] SpS, p. 5.

[33] SN III, 13.

(*spandate iti spandah*)» e Abhinavagupta, nel *Tantrāloka*[34], lo definisce come un certo moto speciale (*kiṁciccalanam*) che consiste in un vibrare spontaneo, indipendente cioè da ogni realtà esterna; è l'onda (*Ūrmi*) del mare del conoscere, è parte essenziale della coscienza, e quindi è l'essenza del tutto, anche insenziente, che è costituito di coscienza.

Lo *Spanda* è l'Atto puro, non finalizzato cioè sull'oggetto, l'energia dinamica della coscienza, la Realtà che unifica i vari stati e le conoscenze determinate, in cui si riconosce l'Io che danza nel disoccultamento di sé, velato da una percezione egoica e limitata[35]; il tempo e lo spazio di tale rapresentazione, l'Atto della coscienza che è l'essenza del «mundus imaginalis», è il di là del sistema di coordinate del nostro pensiero dualizzante (spazio e tempo, nome), retto solo dal simbolismo di un aprirsi e chiudersi di ciglia di Śiva. È rifiutata quindi l'oggettività del Soggetto, lo *Spanda* è la Realtà che va 'attivamente' sperimentata da sé.

L'Io, o il tutto, è animato dall'energia della coscienza, il cui atto è *Spanda*: è essenzialmente libertà, e le operazioni attribuite a Śiva nel mondo, creazione, mansione, riassorbimento, grazia e oscuramento, sono in realtà anche i moti dell'Io la cui condizione esistenziale 'costante' è il gioco del manifestarsi e occultarsi, cioè nascita e distruzione (*udaya* e *pralaya*). La nascita è dissoluzione, dissoluzione è nascita. In realtà, dice lo *Spandasaṁdoha*[36], è il Sé coscienziale che così si manifesta.

Questo Atto, non solo luce che illumina l'oggetto ma splendore in sé (*Sphurattā*), anima la coscienza e ne costituisce la natura stessa, l'essenza (*Sāra*), è la libertà che si scopre nell'esperienza di questo movimento come iniziativa interiore (sforzo — *Udyoga*), forza (*Bala*).

Ma non c'è presa di coscienza senza espressione di sé a se stesso (come già per Bhartṛhari, Abhinavagupta e Vasugupta), cioè senza linguaggio: ecco che *Spanda* è anche Inghirlandata (*Mālinī*), la particolare disposizione delle lettere dell'alfabeto che dà una speciale energia. Lo *Spanda* è l'Atto del pensiero che si rivela a se stesso, presente nel primo e nell'ultimo momento della percezione delle cose, è il movimento generico (*sāmānyaspanda*) che, come dice Abhinavagupta, è naturato da un traboccamento in se stessi, ed è quindi solo l'autocoscienza che determina il rapporto con il mondo oggettivo (nel senso di immagine esterna e nel senso di linguaggio, mondo parlato, vissuto quindi come scisso dall'Io che è pensante e sperimentante non pensato, è suprema vocalità senza relazione con l'oggetto), e il potere vincolante o liberatorio dell'oggetto sull'io individuale.

---

34 TĀ IV, 181b–186a.

35 Si possono vedere le splendide pagine degli *Śivasūtra*, trad. e comm. da R. Torella (op. cit.), al cap. III, sūtra 9, «Il sé è un danzatore», e la nota a p. 95. *Parispanda* è sia il movimento dell'attore che la vibrazione dell'energia della Coscienza.

36 SpS, p. 10.

## SPANDASAṀDOHA

Oṁ, lode a Śambu, che è la meravigliosa ambrosia del nostro sé. [1]

Ora lo

*Spandasaṁdoha*
Composto dal maestro Kṣemarāja, grande maestro śivaita.

Quello la cui maestà è senza limiti (*akalita*) che 'opera' (*kalayati*)[1] nel cuore [2] il tutto, dalla terra ecc. sino a Sādāśiva, con le più svariate congiunzioni, e manifesta i molteplici giochi di creazione e riassorbimento, vittoria a costui, Śiva, l'unico, dotato del Movimento (*Spanda*)[3] che sta fermamente in sé.

Fluente dall'oceano della coscienzialità senza dipendere da sforzo [2]
alcuno[4] v'é un'ambrosia che, benché splendente all'interno del tutto, è sigillata con la grande *mudrā*[5]; a colui che avendo dissigillato con i mezzi salvifici[6] quell'ambrosia che supremamente dona la piena beatitudine, a quello che gusta dentro la bocca[7], all'eroe, signore del Kula[8], gloria!

---

[1] Nel TĀ IV, 173b–175, si attribuiscono al tema *kal* (da cui *akalita, kalayati*) cinque significati: lanciar fuori (nel senso di emettere), conoscere, calcolare, andare (nel senso di ottenere), risonare.

[2] Il cuore è la luce della coscienza, il pensiero, il fondamento del tutto. (Vedi R. Gnoli, *Luce delle Sacre Scritture, (Tantrāloka)* UTET, Torino, I ed. 1972. II ed. 1980, p. 67 nota 1).

[3] Sul movimento (*Spanda*) vedi Introduzione, paragrafo 4.

[4] Il tutto si riflette nel cielo della coscienza, nel Signore, da sé, senza intervento di alcun agente estraneo.

[5] *Mudrā* è un termine ben noto nei *Tantra* buddhisti e non śaiva: si allude alla Suprema coscienza. La *mudrā* è sia il sigillo o matrice di una stampa o impressione, sia l'immagine (stampa o impressione) stessa. Nasce quindi dall'immagine o l'immagine nasce da essa, così il mondo è sigillato e insieme nasce dalla Suprema Coscienza (Vedi anche R. Gnoli, *Luce* ..., op. cit., p. 750 nota 1).

[6] La tradizione raggruppa i mezzi salvifici in divini, potenziati e minimi. Nella scuola della Pratyabhijñā il mezzo consiste nel mero riconoscimento della natura divina in se stessi e nella realtà fenomenica, ed è perciò un non mezzo (*anupāya*), in quanto è fine a se stesso. (Vedi PH, KSTS, III, Śrinagar 1918).

[7] La parte più intima della coscienza, da cui sgorga la beatitudine, è il cosiddetto 'cuore delle *yoginī*' (TĀ, trad. R. Gnoli, op. cit., p. 692 nota 62). «Se colui che

Poiché dai grandi maestri è stata dischiusa la realtà dello Spanda, noi abbiamo quindi un certo interesse alla sua estensione (*ābhoga*)[9]. [3]

Qui viene preso in considerazione in primo *sūtra* soltanto. Al fine di far riconoscere la natura propria di Maheśvara, fatto di beatitudine, luce e suprema non dualità, il beato maestro Vasugupta ha insegnato questa lode adeguata, che contiene il senso di tutto il trattato:

«Lodiamo Śiva, la fonte dello svolgersi maestoso della ruota delle potenze, colui al cui chiudere a schiudere di ciglia il mondo nasce e si dissolve» (trad. R. Gnoli).

«*Śam*»: colui che fa la grazia, consistente nel far riconoscere la luce della coscienzialità non duale, che è suprema beatitudine priva di ogni ostacolo, quello lodiamo, Śaṁkara, che è essenzialmente il nostro stesso sé. «*Stumas*»: noi pensiamo a Lui come al di là di tutto, in tutte le condizioni naturate o no, ad esempio, di pensiero discorsivo, deprimendo il piano [4]
dei soggetti conoscenti limitati dall'insieme di corpo, soffio vitale e così via[10]. L'uso del plurale mira a rendere manifesto la non differeziazione

---

penetra nello stato della Potenza realizza che egli non se ne distingue affatto, allora la sua energia divinizzata assume l'essenza di Śiva e viene chiamata bocca» (VBh, testo e commentario, tradotto con il titolo di *Le Vijñāna Bhairava* da L. Silburn, Institute of Indian Civilization, Séries in 8°, f. 15, Paris 1961, verso n. 20). La 'bocca' è quindi l'apertura della Potenza attraverso cui si gusta l'identità con Śiva, è cioè il cuore stesso della Śakti (*yoginī–hṛdaya*).

[8] Abhinavagupta dà vari significati del termine *kula* (R. Gnoli, TĀ, op. cit., XXXV, 34 e XXIX, 4). *Kula* (lett. *famiglia*) è l'insieme delle potenze divine che costituiscono il tutto: l'eroe è chiamato 'signore del *kula*' in quanto ha la signoria su questo insieme (su *Kula,* vedi K.C. Pandey, *Abhinavagupta, an Historical and Philosophical Study*, I ed. Benares 1935; II ed. riveduta Chowkhamba 1963).

[9] Vi sono due significati principali di *abhoga*: piena comprensione e estensione. Si può intendere quindi sia «alla piena comprensione di questa realtà» sia «all'estensione di questa realtà». *Ābhoga*, in una nota esplicativa della presente ed. al testo (ed. M.S. Shastri, KSTS, vol. XVI, 1917, p. 3 nota 3), è «ciò che fa risplendere la meraviglia di questo». Meraviglia (*camatkāra*) (e vi sono numerose interpretazioni del termine, vedi ad es. R. Gnoli, TĀ, op. cit., Introduzione, pp. 14–45–46 e, R. Gnoli, *The Aesthetic Experience according to Abhinavagupta,* I ed., Serie Orientale, Roma 1956, II ed. Chowkhamba Sanscrit Studies, vol. LXII, Varanasi, Chowkhamba 1968) è la stupefazione in cui si trova chi contempla la sua propria natura nella sua essenziale Realtà, che è Spanda.

[10] Pensare Śiva in tutti gli stati, in base a "non c'è stato che non sia Śiva" (SK II, 4), significa di disidentificarci dal Sé come corpo, soffio vitale, ecc. e le varie condizioni mentali come il pensiero o il vuoto, cioè non considerare il non–Sé come Sé. Solo «Quando in colui che è impotente per via della sua innata impurità ed è tormentato dal desiderio per quel che è da fare, l'agitazione si estingue, allora si invera il piano supremo» (SK I,9). Nella *Sivadṛṣṭi by Somānanda* (Cap. 1, trad. e comm. di R. Gnoli, East and West, VIII, Roma 1957, verso 1,48 e passim) è scritto: «Thus Śivahood is in the same proportions, in all things (from Śiva to an earthen–ware vase). The distinctions in half–way state, etc. (purity, impurity, etc.) are created solely by human opinions».

dei soggetti da graziare, resi uguali a se stesso[11].

«*Tam*»: allo scopo di far riconoscere la natura propria sua esclusiva. Chi è questo Śaṁkara? Così è detto: «di cui è lo schiudere». A questo proposito alcuni sogliono così spiegare che dissoluzione e nascita del mondo, cioè l'universo, ovvero distruzione e creazione, avvengono in virtù dei due atti, aprirsi e chiudersi (*unmeṣa* e *nimeṣa*), fatti da Lui, che sono l'illuminazione e il nascondimento della sua propria natura. Così hanno inteso.

Questo alcuni non l'hanno ammesso; si consideri: aprirsi e chiudersi, che sono discontinui, che sono causa del sorgere e dello scomparire del mondo temporale, come possono essere nel Signore, che è eterno? Quindi, poiché è causa del mondo che ha come qualità aprirsi e chiudersi, un'unica Potenza del Signore viene espressa comunemente con i nomi *unmeṣa* e *nimeṣa*.

Similmente poi, essi hanno così commentato in base alla veromiglianza, mettendo da parte l'interpretazione secondo l'ordine in cui sono formulati, colui allo schiudersi del quale si ha la nascita (*udaya*) del mondo, e al cui tramontare si ha la distruzione (*pralaya*)[12].

Ed anche qui, secondo l'insegnamento del senso della dottrina, anche in relazione al mondo inseparato dalla natura propria di Śaṁkara, come possono essere distruzione e nascita, che sono discontinui? Così, avendosi la medesima conseguenza assurda, se in conformità con l'assioma secondo il quale la realtà assoluta è la manifestazione, tramonto e nascita del mondo, inseparato dalla natura propria di Śaṁkara che è verità assoluta della manifestazione, sono così intesi come consistenti appunto nel manifestarsi in tal modo, anche *unmeṣa* e *nimeṣa*, che consistono ultimamente nella manifestazione, perché non vengono assunte nel Signore? [5]

Anche il tempo ha come essenza la manifestazione e non è qualcosa separato da questa, così come può questo, miserabile com'è, suscitare il dubbio della dualità nei confronti del Signore, che è colui che rende manifesto (anche il tempo)[13]?

---

[11] L'uso della prima persona plurale, in «noi lodiamo», indica che i molteplici soggetti, uniti da una sostanziale uguaglianza fra loro stessi e con Śiva, non sono giustapposti per mezzo di un «io, tu, egli, ecc.», ma compenetrati mediante l'uso di un'unica persona plurale.

[12] Sono qui contrapposti due modi di interpretare i due composti copulativi della stanza iniziale (SK I,1) «aprire–chiudere» e «dissoluzione–nascita». Secondo l'ordine in cui sono formulati, all'aprire corrisponde la distruzione e al chiudere la nascita. Secondo la verosimiglianza, cioè l'equivalenza del senso di ciascun termine dei composti, all'aprire corrisponde la nascita e al chiudere la dissoluzione. Kṣemarāja dimostra che no c'è successione temporale fra i due momenti, né scissione fra mondo oggettivo e natura propria.

[13] «Il tempo, naturato di successione e non successione, risiede tutto quanto nella coscienza. È la Suprema Potenza che manifesta come realtà oggettiva la successione

«In uno che è tutto assorto nella contemplazione interiore di un unico oggetto...»[14].

Proprio in questo (verso) sta la definizione di *unmeṣa*. E, in conformità a ciò, anche la definizione di *nimeṣa* è da intendere come nascondimento della natura propria, così anche nel senso della interpretazione secondo l'ordine in cui sono formulati non c'é contraddizione; così dicono alcuni.

Basta con la digressione[15]. Torniamo al tema: cioè «di cui è lo schiudere». Qui la potenza del pensiero (*parāmarśaśakti*)[16], unica appunto, anche del senza macchia essenziato della grande luce, Parameśvara, con nomi infiniti è cosí proclamata nelle scritture: in quanto costituita dalla manifestazione di un certo movimento Spanda, così Splendore, Onda, Forza, Sforzo, Cuore, Essenza, Inghirlandata e Suprema. E questa, sebbene unica, è fatta di aprirsi e chiudersi simultaneamente, appunto.

Si consideri: lo stato di *nimeṣa* (chiudersi), in relazione al riassorbimento della creazione precedente dell'insieme dei principi che cominciano da Sādāśiva, ecc., fino alla terra, quello appunto è lo stato di *unmeṣa* (aprirsi) in relazione alla molteplicità che sarà creata. Anche lo stato di *nimeṣa* che consiste nel riassorbimento della molteplicità creata prima, quello appunto è lo stato di *unmeṣa* della luce della non differenziazione della coscienza. *Anche lo stato di *unmeṣa*, che consiste nel primo delinearsi della [6]
differenziazione, quello appunto è lo stato di *nimeṣa* della manifestazione della non pluralità della coscienza* [17].

E, anche nel piano di Māyā, lo stato di *unmeṣa*, naturato dal primo momento del desiderio di vedere il colore azzurro, consiste in un *nimeṣa* che è un riposo (*viśrānti*) [18] della immagine del giallo precedente all'az-

---

e non successione contenute dentro di lei, e così si presenta in forma di vita» (TĀ VI, 7–8).

[14] «Ciò che si verifica quando, in uno che è tutto assorto nella contemplazione interiore di un unico oggetto, nasce un altro pensiero, questo è appunto lo *schiudersi*. È da se stessi che lo si deve riconoscere» (SK III,9). Mentre uno è impegnato in un pensiero, ciò da cui nasce un altro pensiero è lo schiudersi (*unmeṣa*). È quindi una realtà che deve essere scorta da se stessi, sperimentata come quella che sottende e correla i due pensieri, li pervade.

[15] Ho tradotto *ākhyāyikāvarṇa* con *digressione,* forse male interpretando il termine, che letteralmente si traduce con *descrizione relativa ad un corto racconto.*

[16] È la Suprema Potenza di Śiva che è costituita di luce e pensiero, i due aspetti dell'autocoscienza, dell'Io.

[17] Nel manoscritto, cho ho confrontato col testo edito (p. 5, ultima linea, p. 6) manca da *a*.

[18] Ho tradotto *viśrānti* con *riposo di,* secondo quello che mi pare il senso dell'intera dimostrazione, anche se il termine viene usato nei testi śaiva, e da Kṣemarāja, col senso di *riposo in.* Forse però *viśrānti* è usato nel senso di *nimeṣa.*

zurro manifestato, e questo è un dato comune della nostra coscienza. Ed inoltre, questo stato di desiderio di vedere il colore azzurro, sebbene sia un aprirsi che ha come natura propria il contenere in nuce la manifestazione dell'*idantā*[19], proprio in quel momento e per lo stesso soggetto è anche in realtà un chiudersi della natura propria, che è inseparata da Parameśvara. Ma in realtà questo supremo stato di pensiero, che consiste nel miscuglio di tutte le potenze accennate con le parole *unmeṣa* e *nimeṣa*, anche se si manifesta nel piano di Māyā sempre e in ogni condizione, tuttavia nel piano di Māyā noi non ce ne accorgiamo, ma anche qui è manifesto solo a momenti. La qual cosa renderà chiaro, per la perfetta conoscenza della sua natura, con questi quattro versi (che cominciano con):

«Chi è fortemente adirato ...»

e finiscono con:

«... non è offuscato»[20]. [7]

Ma per colui il cui velo di Māyā è distrutto dalla luce di una suprema caduta di potenza[21], essa fornisce un appoggio per l'ottenimento del piano di Śiva, però non brilla sempre in tutta pienezza.

La qual cosa dirà (nei versi che cominciano con):

---

[19] *Idantā*, nel senso di ciò che è "altro".

[20] «Chi è fortemente adirato o gioioso, o chi pensa 'che mai devo fare?' o chi è tutto preso in una corsa disperata: nel piano a cui essi approdano, ivi risiede lo *Spanda*» (SK I, 22). «Quello stato interiore su cui insiste colui che fermamente pensa: 'Ciò che egli mi dirà sicuramente io farò'» (SK I, 23). «In forza di quello stesso stato il sole e la luna, insieme, entrano per la via ascendente nel cammino della *suṣumnā*. Pacificato, dunque, (lo yogin) abbandona la sfera dell'esperienza mondana (lett. 'l'uovo di Brahmā')» (SK I, 24). «Allora, una volta che il sole e la luna si sono dissolti in questo grande etere, quello (yogin) che cade in uno stato come di sonno profondo è un offuscato, quello che non ne è ostruito è un illuminato» (SK I, 25). Nel mondo dell'esperienza individuale limitata, nel piano di Māyā, lo *yogin* può sperimentare lo *Spanda* solo a momenti. Quando, in tutti gli stati d'animo intensi, come ira, gioia, profondo dubbio, ecc., il flusso delle attività mentali si ferma, solo allora lo yogin, che vi sia orientato internamente, attinge a questa Realtà. Restando nell'esperienza dello *Spanda*, ambedue *prāṇa* e *apāna*, i soffi antagonisti, si unificano nell'*udāna* e sono immersi nella *suṣumnā*, il canale di mezzo che simboleggia il fuoco dissolutore delle coppie dei contrari, la sintesi, e sorgono al grande etere della coscienza universale abbandonando la sfera di Brahmā (l'uovo di Brahmā è il mondo terrestre, corporeo). A questo punto solo chi ha le energie ben deste non è coperto dall'infatuazione di questa esperienza meravigliosa: chi non è ben illuminato sta in tale stato come in una specie di profondo offuscamento della coscienza (vedi SN).

[21] La caduta di potenza (*śaktipāta*) è la discesa della Potenza divina, la grazia. Si divide in due categorie, superiore (*parama*) e inferiore (*apara*), e nove specie. (Vedi TĀ, cap. XIII).

«Quando l'agitazione si estingue»

e finiscono con:

«... e fa»[22].

Similmente (con i versi che cominciano con):

«Veglia e così via ...»

e finiscono con:

«... quella esiste in senso assoluto»[23].

Si consideri infatti: quando, dallo stato di identità essenziata di Śiva, nasce questo piano che ha per sinonimo 'caduta di un momento (*tuṭipāta*)'[24], caratterizzato dal desiderio di vedere il colore azzurro, *(se il tutto, che è presente nello stato di identità essenziato della piena iità, fosse

---

[22] «Quando in colui che è impotente per via della sua innata impurità ed è tormentato dal desiderio per quel che è da fare, l'agitazione si estingue, allora si invera il piano supremo» (SK I, 9). «Visto che in lui si sviluppa allora una naturale qualità spirituale, caratterizzata dal potere di conoscere e fare, egli conosce e fa tutto quello che desidera» (SK I, 10) (trad. R. Gnoli). L'individuo empirico dimentica la sua natura essenziale (*āṇava mala*), rimane confinato nel corpo grosso e sottile (*māyīya mala*) e imprigionato in atti buoni e cattivi, che lasciano le loro impressioni in lui (*kārma mala*). Questo Sé, egoico e limitato, è chiamato *kṣobha*, cioè scossa, agitazione, perturbazione. Quando questa scossa cessa, allora si invera il piano supremo, lo Spanda, e l'individuo, anche nel piano di Māyā, riacquista la sua reale natura onnisciente e onnipotente.

[23] «Non decade dalla sua intima natura di soggetto percettore, pur nel succedersi di stati diversi — veglia e così via —, che in realtà non sono lui separati» (SK I, 3). «Tutte le diverse forme di coscienza, quali 'io sono felice, o infelice, o preso la passione, ecc.' è evidente che devono avere su qualcos'altro il loro (unico) fondamento, su una realtà, cioè, che sottenda tutti i diversi stati, di piacere, di dolore e via dicendo» (SK I, 4). «Quella realtà in cui non è piacere, né dolore, né oggetto percepibile, né soggetto percipiente, né benintenso insenzienza, quella esiste in senso assoluto» (SK I, 5). Il Sé non è oggetto di esperienza, ma l'eterno Soggetto. Non è psicosomatico né empirico, ma è la realtà indifferenziata (*nirvikalpa*) che esiste dentro e al di là di ogni esperienza o stato.

[24] Il primo momento, che deve cadere, è Śiva in tutta pienezza, assolutamente trascendente. Lo yogin si deve concentrare sul secondo, cioè la Potenza, la fonte di tutto quello che esiste. (Vedi, tradotto da R. Gnoli, *Essenza dei Tantra (Tantrasāra)*, di Abhinivagupta, Boringhieri, Torino 1979, vol. II, p. 187, nota 1). Su *tuṭi* (che equivale al tempo impiegato dal respiro per percorrere due dita e un quarto), vedi anche TĀ, cap. VI «Il mezzo del tempo». Nel *Parātriṁśikāvivaraṇa* (KSTS, XVIII, Bombay 1918, p. 103) Abhinavagupta cita Kallaṭa «Nella caduta di un momento (*tuṭipāte*), l'ottenimento dell'onniscienza e dell'onnipotenza». Il primo momento che deve cadere è la perfetta pienezza, il secondo è appunto caratterizzato dall'onniscienza e dall'onnipotenza, il primo manifestarsi del soggetto conoscente.

inesistente, come potrebbe essere emesso?)*[25], allora, in relazione al colore azzurro di cui stiamo parlando, viene detto lo stato di Sadāśiva e Īśvara, proprio questo viene chiamato il primo delinearsi dell'oggettività nascosto dalla iità. In quel momento stesso, in relazione al tutto, che è lo stato dell'identità essenziata della piena iità, vi è anche la Śivitā, infatti, se un altro stato non fosse identico alla Sadāśività, come potrebbe essere emesso susseguentemente, poiché è logicamente inammissibile che un'altra cosa crei separatamente dalla coscienza. [8]

E questo è fatto conoscere nelle *Pratyabhijñā–kārikā*[26]:

> «Il Sé che è coscienza, cioè il Dio, rende manifesto all'esterno, in forza della sua volontà, la realtà oggettuale che sta all'interno, come (fa) lo yogin».

Anche qui dirà:

> «Quella realtà (l'Io) su cui poggia il mondo creato e dalla quale esso ha tratto origine...»»[27].

Inoltre quei due stati, Śivitā e Sadāśiva–īśvaratā, manifestandosi come pervadendosi reciprocamente, sono una cosa unica. Infatti «*yadā tadā* (quando allora)» questo indica una successione nella parola in riferimento ai discenti, non nella realtà.

Quindi questa coscienza, simultaneamente emettitrice e riassorbitrice, appare dunque dotata di successione, in quanto non si presenta né come emettitrice né come riassorbitrice, sebbene sia (cioè) senza successione, fatta cioè della luce della pura iità.

Ora basta. Solo i ricchi di insegnamento riescono a capire questo stato. Anche qui poi:

> «Al modo di uno che desideri vedere...»[28].

E nel *sūtra*:

> «Come quella che a tutto presiede...»[29].

---

[25] Nel manoscritto che ho consultato manca da *a*, che, nel testo edito, è a p. 7, linea 9–10. Kṣemarāja dice che il mondo è un riflesso reale nello specchio della coscienza.

[26] IPK I, 5–6.

[27] «Quella realtà (l'Io) su cui poggia il mondo creato e dalla quale esso ha tratto origine, è assolutamente libera da qualsivoglia ostruzione, perché la sua natura non ha limitazioni» (SK I, 2).

[28] «Quando lo yogin, al modo di uno che desideri vedere, è assorto nella pervasione di tutte le cose, allora... Ma a che pro tante parole? È da sé che deve farne esperienza» (SK III, 11). Quando lo yogin è stabilito nel Sé, può sperimentare tutta la realtà oggettiva, sino a Śiva.

[29] «Chi sta come immerso nella meraviglia, contemplando la vera natura propria

E qui, questo è il senso dell'insegnamento: [9]

«Sempre sia lode a colui che si diletta nella creazione, sempre a colui che è situato piacevolmente nella mansione, sempre a colui che è soddisfatto nel togliere via il trimundio, a Śaṁkara!»[30].
«Benché incessantemente, senza posa, crei il trimundio con centinaia di pensieri determinati, gloria a Lui, il non-nato, il solo indeterminato»[31].
«Quando manifesti in te stesso quello che desideri, e crei in ogni momento manifestazioni di ogni tipo, soltanto in te, o Beato, anche quella dottrina del perpetuo decadimento delle cose, formulata per lo più da abili persone, prende senso»[32].

Anche negli altri *sūtra* questa è l'intenzione dei maestri. C'è un *āgama* (che dice):

«La dea risplende come colei che sempre divora e ridivora (*lelihānā*) e che è sempre piena, questa è l'onda dell'oceano della coscienza essenziata di volontà e potenza del Signore»[33].

Così questo unico stato di pensiero (*vimarśa*) privo di distinzione, fatto di aprirsi e chiudersi, viene espresso con le parole *unmeṣa* e *nimeṣa*. E quindi, sciogliendo il composto «*unmeṣanimeṣau*» in «*unmeṣau ca nimeṣau ca*»[34], distinti secondo la predominanza o meno, deve essere così interpretato che *unmeṣa* e *nimeṣa* sono la causa di dissoluzione e sorgere nei confronti del mondo ( che va) dalla terra ecc. sino a Sadāśiva.

E, analogamente, il composto «*pralayodayau*» così deve essere inteso come un duale, sciogliendolo in «*pralayau ca udayau ca*».

---

come quella che a tutto presiede, come può essere ancora soggetto a questa dolorosa trasmigrazione?» (SK I, 11).

[30] (ŚSt XX, 9). «Anche nel mondo ordinario il Signore che è situato nel corpo, ecc., manifesta all'esterno, per mezzo della sua volontà, una moltitudine di oggetti che risplendono all'interno» (IPK I, 6–7). «In accordo a ciò il Signore, anche quando è situato nel corpo, è causa di creazione, etc., con successive congiunzioni e disgiunzioni, della manifestazione di questi e quegli infiniti oggetti percepibili e soggetti percipienti e così via. Il modo in cui ciò avvenga è stato estesamente spiegato da me nello *Spandasaṁdoha,* che, appunto, deve essere preso in considerazione» (*Śivastotrāvalī–vivṛti* di Utpaladeva, ed. e comm. in hindi di Rājānaka Lakṣmana, Chowkhamba 1964).

[31] *Stavacintāmaṇi* verso 112, trad. e comm. di L. Silburn con il titolo *La Bhakti, le Stavacintāmani de Bhaṭṭanārāyaṇa*, Publications de l'Institut de Civilisation Indienne, série in–8°, Paris 1964.

[32] *The Bhaktistotra of Avadhūtasiddha*, verso 29, ed. a cura di Gopinath Kavirāj, Lucknow 1975. Esiste un'altra edizione al testo a cura di R. Gnoli, in *Miscellanea Indica,* Est and West, IX, Roma 1958.

[33] Citazione non rintracciata. «*Lelihānikā*», nel TĀ XXXII, 4–6a, è una varietà della *mudrā* eterovaga. (Vedi anche SSV I, 6).

[34] Ogni elemento di un *dvandva* contiene in sé anche l'altro (°*au ca*/°*au ca*) (*Mahābhāṣya* 2, 2, 29).

Si consideri: quel sorgere della esteriorità del colore azzurro ecc. è la dissoluzione della natura della iità, quella dissoluzione della esteriorità è il sorgere della iità: *così la dissoluzione è anche sorgere, anche il sorgere consiste essenzialmente di dissoluzione*[35].

Qui la discriminazione però è determinata dalla predominanza o meno [10]
di dualità e non dualità.

In realtà è il Sé coscienziale che così si manifesta, dunque qui non c'è successione: così viene detto.

Ed il composto, in questa maniera, trova logica giustificazione. Così infatti è la spiegazione a proposito di un composto copulativo:

...[36].

Qui soltanto poi, in questo sistema della non dualità di Śiva libero, ad ogni singola cosa si addice logicamente la pluralità[37]. Nelle altre scuole, infatti, le entità sono fisse, dunque che congruenza c'è nell'affermare che tanto una cosa che l'altra ha due significati?

Ora basta con delle cose fuori tema.

Ed essendo estate le cose così spiegate, il compimento delle cinque operazioni da parte di Parameśvara, che viene esposto nello *Svacchanda* e in altri *śāstra*, anche questo è compreso.

E dunque: in virtù di un dischiudersi, che consiste nello stesso tempo nel primo delinearsi della dualità e nel suo pieno dispiegarsi, e fatto di un qualche richiudersi della natura propria, si ha la creazione dei sei cammini che è duplice, pura impura.

Allo stesso modo, in virtù di uno schiudersi che è diretto verso l'alto, che tocca una certa non differenziazione, si ha un riassorbimento che consiste in un richiudersi, in una duplice differenziazione. Così la mansione (*sthiti*), che si fonda realmente sulla effusione di manifestazione e non manifestazione, avviene per mezzo di uno schiudersi e un richiudersi mescolati insieme. Come è stato detto da Siddhapāda[38]:

---

[35] La frase da *a* manca nel manoscritto, nel testo edito è p. 9, linea 16 e 17.

[36] *Yadi nidarśayituṁ buddhīs evaṁ nidarśayitavyam dhavau ca khadirau ca* | Il verso sul composto copulativo, riportato nella presente edizione al testo, a p. 10, linea 4 e 5, non sta nella corrispondente parte del *Mahābhāṣya* dedicata al *dvandva:* forse è citato incidentalmente altrove.

[37] Il tutto è in tutto, perché la coscienza è tutte le cose, tutte le cose sono coscienza, quindi una sola cosa contiene la pluralità.

[38] L'opera di Siddhapāda non è pervenuta. Un altro verso di Siddhapāda è citato in IPVV, vol. III, p. 71. Siddhapāda è citato in *Mahānaya–prakāśa* di Śitikaṇṭha (vissuto in Kaśmīr nel 1450–1500 d. C. circa) come autore dei *Siddha–subhāṣita,* composti in *prākṛto.* Anche nel *Mahānaya–prakāśa* di Śivānanda II (vissuto in Cola, l'odierna Karnatak, nel 1125–1175 d.C. circa) sono citati i *Siddhasūtra*, non pervenuti, che forse sono gli stessi *Siddha–subhāṣita.* Quindi Siddhapāda sarebbe l'autore, precedente al 1125–1175 d.C., che probabilmente scrisse i *Siddha–sūtra*, o *Siddha–subhāṣita.* (Vedi N. Rastogi, *The Krama...,* op. cit., pp. 220 e 243).

«... il piano supremo (*sthiti*) è mescolato (*lolībhūtā*)»[39].

Similmente, quello che è il pieno richiudersi, è in realtà l'eclissi della natura propria fatto della fruizione dell'inferno, ecc., che consiste di uno schiudersi la cui natura propria si è sviluppata. Al contrario, quello schiudersi, nella sua pienezza, in tutti i suoi aspetti, costituito da un richiudersi, in base alla prima metà della stanza precedentemente descritta (°*pūrvārdhita*)[40], a causa di un acquietamento di ogni differenziazione, questa è la grazia, e quindi con questa stessa stanza si è alluso al compimento delle cinque operazioni di Parameśvara. [11]

Nello stesso modo sono da mettere in relazione anche *pralaya* e *udaya*. Anche il *pralaya*, ecc., risiede nel manifestato e come tale ha come essenza la manifestazione, ma non è alcunché di diverso per Parameśvara che è essenziato di luce. Questo dirà (nel verso che comincia con):

«Vi sono qui due stati ...»

e finisce con:

«... soggetto agente»[41].

Anche nel piano di soggetto conoscente māyico permane immutato quel compimento delle cinque azioni di Parameśvara essenziato di luce, però è avvertibile nella sua pienezza da colui che possiede una conoscenza che mira con attenzione alla relazione fra soggetto e oggetto conoscibile[42].

Del Signore che è siffatto, perciò, quando si manifesta il colore azzurro ecc., nell'apparire del colore azzurro non mescolato con spazio e tempo, si ha il suo essere creatore. Nel dubbio poi che sia mescolato con un

---

[39] «Questa tensione è percettibile nel *locus* del cuore quando uno ricorda improvvismante una cosa che deve essere fatta, nel momento in cui uno riceve buone notizie, quando uno sperimenta la paura inaspettatamente, quando uno vede di nuovo inaspettatamente una cosa che non ha visto per lungo tempo, quando uno sente (nelle proprie reni) il flusso dell'emissione, nel momento in cui uno proferisce la emissione, quando uno legge rapidamente, quando uno corre. In ognuna di queste occasioni c'é un miscuglio di tutte le potenze (*vilolatā = lolībhāva = miśrībhāva*)». (ŚDr I, 9–11a) (trad. R. Gnoli, *Śivadṛṣṭi* ..., op. cit.).

[40] È stato corretto *pūrvarddhita* del testo edito (SpS p. 11, linea 4) con °*pūrvārdhita*, perché incerto, in base al senso.

[41] «Vi sono qui due stati: quello di soggetto e quello di oggetto dell'azione. La condizione di prodotto è caduca, imperitura invece quella di soggetto agente» (SK I, 14).

[42] Nel *Tantrasāra* (trad. R. Gnoli, *Essenza dei Tantra*, Boringhieri, Torino 1979, vol. II, p. 186) Abhinavagupta dice che «bisogna scrutare con attenzione la relazione fra soggetto percipiente e realtà percepibile», alludendo alla stanza n. 106 del *Vijñānabhairava*, che dice: «La coscienza di una realtà conoscibile di un soggetto conoscente è, sì, comune a tutti gli esseri, ma gli yogin si differenziano in questo, che cioè i rapporti che intercorrono tra essi due sono per essi continuo oggetto di attenzione».

altro spazio, tempo e forma, è il riassorbimento. Egli è causa di mansione [12]
nei riguardi della generica manifestazione dell'azzurro ecc. già creata prima; Egli è causa di nascondimento nei confronti di questa stessa cosa, nei cui riguardi è caratterizzato da una creazione della differenziazione (*bheda*)[43]. Questo ed altro (*ityādi*)[44] deve essere messo in relazione anche all'immagine del giallo, e così via.

Analogamente, l'essere riassorbitore è in relazione al rapporto fra l'azzurro apparso prima e il suo soggetto conoscente, l'essere creatore è in relazione al giallo che si manifesta al momento presente ed il soggetto conoscente. Lui è causa di mansione in relazione all'apparire della loro separazione, l'essere agente di oscuramento è in relazione all'immagine condotta a consistere di traccia latente interiore (*antaḥsaṁskāra*), l'essere agente di grazia è in relazione alla manifestazione del seme del ricordo ecc. che è completamente dissolto, che ha raggiunto l'unità della pura coscienza. E così sempre, in ogni condizione, il divino compiere le cinque azioni si dispiega dappertutto in un'unica forma. Allora, solo la conoscenza di coloro che sono ricchi del *samādhi* senza superiore arriva alla natura propria essenziata della sovranità della ruota della coscienza, costituita da Śaṁkara autoluminoso, ma non quella degli altri che identificano l'io col corpo, e così via. Questo è stato detto nella *Bhargaśikhā*[45]:

> «Il dio Vīrabhairava, costituito dalla suprema beatitudine, come può sorgere nella cavità del cuore dell'anima imprigionata, inquinata dall'oscuramento?»

E così, questo modo di insegnamento così spiegato, in questa stessa opera susseguentemente diventerà evidente (nei versi che cominciano con):

> «Veglia e così via...»

[13]

e finiscono con:

> «... quella esiste in senso assoluto»[46].

---

[43] Si è preferito correggere, in base al senso, *abheda* (non differenziazione), del testo edito (p. 12, linea 2), con *bheda*.

[44] Manca la quinta operazione Parameśvara, *anugraha*, o forse è sottintesa con *ityādi*.

[45] Testo non pervenuto.

[46] «Non decade dalla sua intima natura di soggetto percettore, pur nel succedersi di stati diversi — veglia e così via —, che in realtà non sono da lui separati» (SK I, 3). «Tutte le diverse forme di coscienza, quali 'io sono felice, o infelice, o preso da passione ecc.', è evidente che devono avere su qualcos'altro il loro (unico) fondamento, su una realtà, cioè, che sottenda tutti i diversi stati di piacere, di dolore e via dicendo» (SK I, 4). «Quella realtà in cui non è piacere, né dolore, né oggetto percepibile, né soggetto percipiente, né beninteso insenzienza, quella esiste in senso assoluto» (SK I, 5).

La stessa cosa in altri punti:

«Per chi è appieno illuminato la percezione di questa natura si ha di continuo presente, eternamente e senza contraddizione, in tutti e tre gli stati»[47].

«Colui che è costantemente inteso a investigare la realtà dell'energia vibrante (Spanda)»[48]

«O anche: colui che ha conseguito questo stato di coscienza ...»[49]
«Egli rimarrà illuminato in tutti gli stati ...»[50].

Ed alla fine dell'opera riassumerà dicendo questo:

«Ma quando ha posto le sue radici nell'unica realtà, allora, controllando la nascita e la dissoluzione, ascende al rango di fruitore. Sarà dunque il signore della ruota»[51].

Infatti dissoluzione e sorgere qui sono spiegati per quello che in essenza sono. E questo soltanto è la sovranità della ruota, cioè il presentarsi sempre nella natura propria fatta di coscienza, autrice delle cinque operazioni. Ma ora basta con discorsi che danno consolazione al cuore di poche [14]
persone.

Inoltre: *yasya* si riferisce al Sé denso della beatitudine della coscienza; in virtù di un *unmeṣa–nimeṣa* che è l'aprirsi e il chiudersi della natura propria, *jagat* è l'universo costituito dal corpo e implicitamente dal tutto, anche esteriore, in base al principio che dice 'quello che è dentro è fuori'. Così *pralaya–udaya* deve essere interpretato, anche secondo l'ordine di formulazione, come immersione ed emersione del 'mondo' in riferimento alla compenetrazione (*samāveśa*) e al ritorno allo stato normale di coscienza (*vyutthāna*).

Ma potrà dire qualcuno: secondo il modo detto nelle scritture come lo *Svacchanda* e così via, come in corrispondenza dei due stati di sonno e risveglio di Brahma etc. si ha la dissoluzione e il sorgere nei riguardi dei mondi che stanno al di sotto di loro, concepiti appunto come separati

---

[47] «Per chi è appieno illuminato la percezione di questa natura si ha continuo presente, eternamente e senza contraddizioni, in tutti e tre gli stati, per chi è invece illuminato solo all'inizio e alla fine» (SK I, 17). Diversa l'interpretazione del verso data da Kallaṭa, nella *Spandavṛtti* «... per chi è invece illuminato soltanto alla fine del primo».

[48] «Colui che è costantemente inteso a investigare la realtà dell'energia vibrante (Spanda), anche in stato di veglia realizza in breve la propria vera natura» (SK I, 21).

[49] «O anche: colui che ha conseguito questo stato di coscienza, questi vedendo il mondo intero come gioco, ininterrottamente compenetrato con la suprema realtà, è senza dubbio un liberato in vita» (SK II, 5).

[50] «Egli rimarrà illuminato in tutti gli stati (veglia ecc.): contemplando il mondo con la conoscenza, tutto riferirà all'unica realtà. Pertanto non potrà essere tormentato dall' 'altro'» (SK III, 12).

[51] SK III, 19.

da essi, così anche in relazione a Parameśvara si ha dissoluzione e sorgere del tutto, il quale è distinto. Così è stato detto.

Si vede infatti che il vasaio, ecc., compie un prodotto separato (*vyatirikta*); così dobbiamo accettare tale distinzione, che è provata da un retto mezzo di conoscenza (*pramāṇa*)[52], *oppure no? Così, per estinguere tale dubbio, il verso dice la causa tramite una qualificazione*[53].
Ora '*śakticakravibhavaprabhava*'.

> «Le sue potenze sono l'universo intero, ma Maheśvara è il Possessore di Potenza»[54].

A) Così, in base all'affermazione dell'*āgama*, tutto quello che si manifesta è fatto di luce[55]. Dunque è inammissibile il risplendere della non luce, quindi, in virtù di questo ragionamento, nel sogno e nella costruzione mentale si vede che la coscienza è la causa del dispiegarsi delle manifestazioni. E, in conformità alla percezione diretta, in relazione al Beato che è luce (*prakāśa*), il tutto che si manifesta (*prakāśamāna*) sono le sue potenze, di queste quella ruota è l'insieme caratterizzato da una molteplicità di congiunzioni etc., quello appunto è il *vibhava*, ovvero lo stato di espansione, di questo il *prabhava*, nel senso che nasce da questo (*prabhava* cioè è 'la fonte'), è quella natura propria che consiste essenzialmente nel manifestarsi in vari modi[56]. La qual cosa dirà: [15]

> «L'anima individuale è sostanziata dal tutto, poiché è da essa che sorge ogni cosa (*sarvabhāvasamudbhavāt*), tale identità con il tutto essendo mostrata dal suo percepire la realtà»[57].

---

[52] Sul rapporto causa–effetto Abhinavagupta parla nel TS (R. Gnoli, *Essenza dei Tantra,* Boringhieri, Torino 1979, vol. II, p. 160) e nel TĀ (IX, 29–40a), dove dice che, nel caso di un vaso e di un vasaio, l'agente dell'insieme di cause come il bastone, la corda, la ruota, le mani, etc., ed anche le cose lontane e future, è uno solo, Śiva. La coscienza del vasaio che presiede al congiungimento dei vari fattori non è altro che Śiva. L'essenza del rapporto di causa–effetto è il manifestarsi in più modi del Signore.

[53] Tecnicamente, nei grammatici indiani, è *hetugarbha–viśeṣaṇa,* cioè una qualificazione contenente implicitamente la causa, questo riferito al composto della stanza iniziale '*śakticakravibhavaprabhava*'. Nel manoscritto manca da *a*, che nel testo edito è a p. 14, linea 13–14.

[54] Dal *Sarvamaṅgalā*, tantra *advaita* non pervenuto. Per Śiva il tutto non è che l'espansione della sua Potenza. (Il verso è citato in ŚSV III, 3 e III, 30).

[55] Se l'oggetto non brillasse in sé, non apparirebbe alla coscienza. «La vera, suprema natura (essenża) del conoscibile è, infatti, Śiva, materiato di luce, che ciò che non ha come natura la luce non può essere né illuminabile né reale» (R. Gnoli, *Luce...*, op. cit., I, 52).

[56] In questo modo il composto viene a significare 'Parameśvara, ovvero la natura propria, è la fonte dello stato di espansione coincidente con l'insieme delle sue potenze'.

[57] SK II, 3. Ho corretto °*samudbhavas*, del testo edito (p. 15 linea 10 e 11), con °*samudbhavāt*, che è la lezione riportata nello *Spandanirṇaya*.

Poiché c'è identità c'è la conoscenza di questo, da questo come causa ecc.[58].

B) Oppure *śakticakra* è l'insieme dei sensi (*indriyavarga*), di tale insieme dei sensi *vibhava* è il volgersi ecc. (*pravṛttyādika*) verso l'oggetto suo proprio, di questo Egli è *prabhava*, da intendere come prima (come 'fonte')[59]. Perciò dirà:

> «Quella realtà grazie alla quale l'insieme dei sensi ... la creazione, la mansione e il riassorbimento»[60].

C) *Śakticakra* è la ruota delle signore dei sensi (*karaṇeśvarīcakra*) di [16] *vibhava*, da intendere nel senso del compimento delle diverse operazioni di emissione, riassorbimento etc.; di questo il *prabhava* è l'autore del compimento delle operazioni della manifestazione delle cose secondo successione ed è fatto dalla grande luce senza successione[61].

La qual cosa dirà:

> «Insieme con la ruota interiore effettua la creazione, la mansione e il riassorbimento...»[62].

Così ruota interiore questa deve essere qui intesa (come ruota delle signore dei sensi), ma non come i tre sensi interni, in quanto che essi sono compresi dalla classe dei sensi (*karaṇavarga*). È proprio dell'insieme dei sensi il solo entrare in movimento (*pravṛtti*) ecc., invece, relativamente alla ruota delle signore dei sensi, l'ottenimento di *pravṛtti* ecc. deve essere inteso come l'essere autore di creazione e così via; ma basta.

---

[58] Nello *Spandanirṇaya*, commentando lo stesso verso (SK II, 3), Kṣemarāja dice che l'anima individuale è la sorgente di tutto, poiché l'esistenza del mondo avviene solo per la prevalenza della coscienza. A causa cioè della conoscenza di tutti i soggetti, c'è identità.

[59] Qui il senso del composto *śakticakravibhavaprabhava* è quindi 'Śaṁkara è la fonte del volgersi etc. dell'insieme dei sensi'. *Pravṛtti*, che ho tradotto con 'volgersi verso', ha un valore dinamico ('messa in moto') che, nel caso dei sensi, è l'entrare in movimento nell'oggetto proprio, nel caso delle potenze o signore dei sensi (*karaṇeśvarī*) è l'essere causa dell'entrare in movimento, cioè l'essere autrici di creazione ecc.

[60] «Quella realtà grazie alla quale l'insieme dei sensi, apparendo come insenziente pur di per sé non essendolo, insieme con la ruota interiore effettua la creazione, la mansione e il riassorbimento, tale realtà deve essere investigata assiduamente, con attenzione, giacché la sua innata libertà si manifesta in ogni forma» (SK I, 6–7). L'insieme dei sensi è responsabile del processo dinamico unito alla ruota interiore. Anche nello SN 'ruota interiore' è interpretato come la ruota delle potenze dove poggia la stessa capacità di azione dei sensi, di per sé insenzienti. Kallaṭa invece, nella *Spandavṛtti*, intende con 'ruota interiore' la mente e le potenze mentali.

[61] Il composto ha ora il senso di 'Śaṁkara è l'autore del compimento delle operazioni della manifestazione delle cose secondo successione, cioè emissione, riassorbimento, ecc., della ruota delle potenze dei sensi'.

[62] SK I, 6–7.

D) *Śakticakra* è l'insieme delle *mudrā* e dei *mantra*, di questo insieme *vibhava* è la capacità di realizzare la triplice perfezione[63], di questo il *prabhava* è il luogo del loro sorgere e riposare, parzialmente indicato da 'sorgere (*prabhava*)'[64].

La qual cosa dirà (nei versi che cominciano con):

«Impossessatisi di questa forza, i mantra...»

e finiscono con:

«... si dissolvono»[65].

E) Quella coscienza dell'adepto nella quale vi è uno splendore (*prabhā*), cioè un'accensione, determinato da *śakticakravibhava* così inteso come la capacità dei *mantra* ecc., su quella Egli va (*vāti*)[66], ovvero la percorre, ottiene, presiede e distrugge, cioè causa lo scomparire, ovvero fa riposare nel sé[67]. [17]

La qual cosa renderà chiaro:

«Insieme con la mente nel devoto...».

F) In virtù di uno *śakticakra* inteso come il suo potere intrinseco, consistente nell'iniziazione, la grazia e l'identificazione con ciò che si deve meditare, di quel maestro di cui si ha un *vibhava*, nel senso di *udaya* cioè

---

[63] Vedi, *Netratantram with commentary by Kṣemarāja* (KSTS n. XLVI e LXI, Bombay 1926 e 1939) II, 6–8; II, 12. La triplice perfezione è la terrestre, celeste e divina (*bhaumāntarikṣadivyatva*).

[64] Il composto viene ora interpretato come 'Śaṁkara è il luogo del sorgere e riposare della capacità di realizzare la triplice perfezione da parte dell'insieme delle *mudrā* e dei *mantra*'.

[65] «Impossessatisi di questa forza, i mantra, insigni come sono per la loro forza d'onniscienza, entrano in azione per svolgere i loro vari compiti, così come fanno, negli esseri corporei, gli organi di senso» (SK II, 1) «Ed ivi stesso, quiescenti, immacolati, si dissolvono, insieme colla mente nel devoto; e perciò hanno la stessa natura di Śiva» (SK II, 2) (trad. R. Gnoli). La forza insita nei vari mantra si riposa nel 'movimento di coscienza' nella sua forma generica, si hanno allora le diverse percezioni che derivano da uno stato di identità con questa o quella forma assunta dal pensare predetto. (Vedi R. Gnoli, *Luce* ..., op. cit., V, 79–82 e nota 24 p. 198. Sui *mantra* si può vedere Ibidem, cap. XXXI, «I vari mantra» e, sulle *mudrā*, il cap. XXX, «Le mudrā». Sulla *mudrā* nello Haṭhayoga vedi M. Eliade, *Le Yoga, Immortalité et Liberté*, II ed., Paris 1968, pp. 247–8 e 394–5).

[66] La radice *vā* nel *Dhātu-pāṭha* di Pāṇini (p. 29 n. 1050), è intesa nei due sensi di 'andare' e 'distruggere' (*gatigandhayos*).

[67] Il senso del composto è 'Egli percorre e fa scomparire la coscienza dell'adepto nella quale vi è uno splendore (*prabhā*), determinato dalla capacità dei *mantra* ecc. (*śakticakra-vibhava*)'. Quindi *prabhava* è spiegato come un *dvandva* formato da *prabhā* e *vāti*.

sorgere, di questo Egli è la fonte (*prabhava*)[68].

La qual cosa spiegherà (nei versi che cominciano con):

«Il sorgere...»

e finiscono con:

«... e conduce all'identificazione con Śiva»[69].

G–1) Le potenze inoltre sono le divinità Brāmī ecc. e le varie forze causali come Brahmā ecc.[70]: la relazione di essi *cakra*, ovvero la schiera la quale è, in riferimento al soggetto conoscente, in stato di cattività, privo della natura propria, incapace di ascendere allo stato superiore di natura non duale e abile a muoversi nel cammino inferiore fatto di dualità, di tale schiera *vibhava* è il compiere (i suoi propri) effetti in tal modo; [18
di questo Egli è la fonte (*prabhava*)[71]. La qual cosa dirà (nei versi che cominciano con):

«... da parte del gruppo di potenze che scaturiscono dall'insieme dei suoni ...»

e finiscono con:

«... è causa di legame...»[72].

---

[68] Il composto ora significa 'Egli è la fonte del sorgere di quel maestro, in virtù del suo potere intrinseco, per mezzo cioè dell'iniziazione, la grazia e l'identificazione con ciò che si deve meditare'.

[69] «Il sorgere, nella mente del contemplante, di ciò che egli contempla, non è in realtà altro che l'identificazione di lui desideroso con esso» (SK II, 6). «Questo è l'ottenimento dell'ambrosia, questa è la presa del sé, questa è l'iniziazione che dispensa il *nirvāṇa* e conduce all'identificazione con Śiva» (SK II, 7).

[70] Brāmī, Maheśvarī, Kaumarī, ecc. sono le otto divinità che presiedono ai sette o otto, secondo le diverse liste, gruppi delle lettere (gutturali, palatali, ecc.). Esse sono anche delle repliche femminili degli dèi più importanti (Brahmā, Maheśvara, ecc.) e delle ipostasi della potenza di Śiva. (Vedi R. Gnoli, *Luce*..., op. cit., VIII, 238–244 e nota 133 p. 272). Le sei divinità, da Brahmā a Śiva senza appoggio, sono potenze di Parameśvara. Una volta raggiunto il piano corporeo, sono chiamate 'forze causali'. Le varie divinità sono le rispettive potenze, loro strumento (Vedi TĀ VI, 185b–193a e SSV III, 19).

[71] Il composto è ora interpretato come 'Egli è la fonte del compiere effetti in tal modo, in riferimento al soggetto conoscente in stato di cattività, della schiera delle potenze (essenziate delle varie lettere dell'alfabeto) costituite da Brāhmī ecc. e le varie forze causali, che sono Brahmā ecc.'.

[72] «Offuscata la sua gloria dalle kalā, egli decade (dalla condizione di fruitore) a quella di oggetto di fruizione da parte del gruppo di potenze che scaturiscono dall'insieme dei suoni: è così che vien chiamato 'bestia in cattività (*paśu*)» (SK III, 13). «La nascita, in costui, delle rappresentazioni mentali implica la perdita del gusto dell'ambrosia suprema. A causa di questa nascita, l'uomo entra in uno stato di non libertà. L'oggetto di tale rappresentazione mentale sono poi gli elementi sottili» (SK III, 14).

*(E ancora nei versi):

«... sorgere degli elementi sottili...»

che finiscono con:

«... indichiamo»*[73].

G-2) E di questa stessa ruota delle potenze, quel *vibhava*, in relazione al piano della natura propria, è la capacità di ascendere sempre più in su abbandonando gli stati via via inferiori: anche di questo Egli, come prima, è la fonte (*prabhava*)[74].

E questo appunto qui dirà:

«... quando invece sta nel suo proprio cammino è conosciuta come quella che conferisce i poteri»[75].

H) Inoltre *śakticakra* sono Khecarī — Gocarī — Dikcarī — Bhūcarī, [19]
il gruppo delle varie *yoginī* divise secondo la differenziazione di esterne e interne, e l'insieme degli eroi implicitamente indicato da questo[76]; di questo il *vibhava*, ovvero la signoria, che è l'ottenimento delle perfezioni basse ed elevate che sono infinite, (cioè) l'ottenimento della piccolezza, la conoscenza di passato e futuro, e così via e il completo ottenimento, ecc., della piena coscienza al momento della sua intensa gustazione, Egli riem-

---

(Trad. R. Gnoli). «Per quest'uomo, le dette potenze sono poi sempre alzate all'orizzonte, pronte a nascondergli il suo vero essere, in quanto che, senza essere penetrato dalla parola, non c'è nascita di rappresentazione mentale» (SK III, 15) (Trad. R. Gnoli). «Quella potenza di Śiva che è essenziata di attività è causa di legame, quando risiede in anime imprigionate; ... quando invece sta nel suo proprio cammino è conosciuta come quella che conferisce i poteri» (SK III, 16).

[73] «Avvinta dal corpo ottuplice (*puryaṣṭaka*), formato dal sorgere degli elementi sottili, dal senso interno, dal senso dell'io e dall'intelligenza» (SK III, 17). «[L'anima individuale] non libera, esperimenta le fruizioni che le derivano dal corpo ottuplice, determinate dalle costruzioni mentali, e, per la presenza di esso, vaga nel saṃsāra. Perciò noi indichiamo la via che porta al dissolvimento del saṃsāra» (SK III, 18). Nel manoscritto mancano i versi SK III, 17 e SK III, 18, ambedue alla p. 18 del testo edito, linee 7, 8 e 9, in trad. da *a*.

[74] Kṣemarāja sottolinea il duplice aspetto delle potenze che nascono dall'insieme dei suoni, a seconda del tipo di relazione con il soggetto: sono potenze offuscatrici per il soggetto privo della natura propria e lo trascinano sempre più nel mondo fenomenico; l'effetto (cioè il *vibhava*) è invertito nel soggetto che sta nel suo proprio sé, e allora esse conferiscono i poteri.

[75] SK III, 16.

[76] Il termine 'yoginī' è usato in vari sensi. Qui sono le potenze del Signore, le forme in cui si manifesta. Letteralmente 'yoginī' è il femminile di 'yogin', sono quindi donne che si dedicano allo yoga, e in questo senso sono associate ai perfetti, cioè ogni persona che si dedica con successo a pratiche religiose. (Vedi, su 'yoginī', R. Gnoli, *Luce*..., op. cit., p. 671 nota 132).

pie (*pūrayati*): Egli è colui che manda a compimento (*pra*) gli effetti della ruota della potenze ed è colui che si presenta (*bhava*) nelle varie forme[77]. Questo dirà, nella sezione delle *Spandakārikā* dedicata ai Poteri, negli otto versi (che cominciano con):

«Come il Reggitore sollecitato dalla volontà ...»

e finiscono con:

«... come potrà la malattia, ora senza più causa, continuare a sussistere?»[78].

I) Le ruote Khecarī — Gocarī — Dikcarī — Bhūcarī, presiedute dalla Beata Vāmeśvarī, sono spiegate come interne ed esterne[79]. [20]

Quelle, quindi, che (*yā atra* )[80] emettono il tutto fatto di *bhedābheda* (dìfferenziazione e indifferenziazione) avente come essenza la differen-

---

[77] Il composto viene ora a significare 'Egli è colui che concede le perfezioni, caratteristiche del gruppo delle yoginī, e che si presenta nelle varie forme'. *Prabhava,* quindi, viene considerato un *dvandva* formato da *pra* (dalla radice verbale *pṝ* che significa 'riempire, mandare a compimento'), cioè 'Egli è colui che manda a compimento', *bhava* (dalla radice verbale *bhū* che significa essere, esistere), cioè 'Egli è colui che esiste'. *Bhava* è inteso nel senso di *bhavati tena tena rupena,* cioè 'esiste nelle varie forme'. (Vedi nota all'interpretazione E) del composto).

[78] «Come il Reggitore sollecitato dalla volontà, avendo prodotto il sole e la luna, procura all'essere corporeo nello stato di veglia quelle cose che gli stanno a cuore...» (SK III, 1). «... così il Signore, risiedendo nel mezzo, nella maniera più manifesta, realizza anche nel sogno le cose desiderate dallo yogin, poiché questi mai non dacade dalla sua compenetrazione» (SK III, 2). «La creazione delle immagini, nei due piani della veglia e del sonno, sarebbe, altrimenti, libera, per essere tale la sua natura, come accade appunto di continuo alle persone ordinarie» (SK III, 3) (Trad. R. Gnoli). «Al modo che un oggetto, prima scorto in modo non chiaro nonostante l'attenzione della mente, appare poi in tutta chiarezza, reso manifesto dallo sforzo della facoltà visiva» (SK III, 4). «Così, allorché uno si è impossessato della 'forza', l'Io autentico si manifesta in quella che è la sua realtà assoluta e in quello che è il suo luogo e la sua modalità» (SK III, 5). «Al modo che, una volta attinta questa realtà, anche chi è di deboli forze può procedere nella sua azione, così anche chi è grandemente affamato può soffocare la sua fame» (SK III, 6). «A quel modo che, una volta che il corpo sia presieduto da tale realtà, uno conosce, etc. tutto quello che in questo corpo si svolge, così, se ad essere presieduto da tale realtà è il nostro proprio sé, tale conoscenza si ha nei riguardi di tutte le cose» (SK III, 7) (Trad. R. Gnoli). «La malattia guasta il corpo. Il suo insorgere è dovuto alla nescienza. Ma, una volta che la nescienza sia stata distsrutta dallo schiudersi di questa realtà, come potrà la malattia, ora senza più causa, continuare a sussistere?» (SK III, 8). Allo yogin, ed anche a chi appare di deboli forze, impossesatosi della forza inerente alla sua natura essenziale, cioè al principio ultimo della realtà, appare ogni cosa. Anche la malattia, che viene dall'ignoranza sulla sua vera natura, è debellata.

[79] Su Khecarī - Gocarī - Dikcarī - Bhūcarī vedi anche SN I, 1; PH pp. 28–30; PTV p. 39.

[80] Si è corretto *yatra* del testo edito (p. 20 linea 3) con *yā atra*.

ziazione, lo vomitano e lo mandano fuori ad alta voce come essenza di differenziazione, e lo portano da fatto di differenziazione e indifferenziazione ad essenza di indifferenziazione, sono le potenze Vāma, che hanno per costume di essere contrarie al *saṁsāra*; di queste Īśvarī (la Signora) è appunto l'unica dea[81]. Anche la ruota delle potenze Vāma, poiché è presieduta da queste, è perciò chiamata 'ruota di Vāmeśvarī'.

Quelle che risiedono nel piano del soggetto conoscente sono le potenze che errano (*carantī*) nel cielo della coscienza (*kha*), e per questo sono chiamate Khecarī. In quelli purificati da una suprema caduta di potenza esse hanno come essenza l'emissione del fluire della beatitudine coscienziale e consistono essenzialmente di un aprirsi della natura propria, ovvero la pervasione, la pienezza, l'onniscienza, l'onnipotenza della non differenziazione, poiché non sono limitate dal tempo; in quelli offuscati da Māyā, invece, non sono portatrici di beatitudine e si muovono nel piano del soggetto conoscente identificato(si) col vuoto, sono vincolanti come quelle costituite da limitazione rispetto all'attività – tempo – conoscenza impura[82] – passione e necessità.

*Go* è la parola: le potenze Gocarī sono così dette in quanto errano nei piani di *buddhi, ahaṁkāra* e *manas*, che sono costituiti di linguaggio, parzialmente indicati da questo. In quelli dotati di una caduta di potenza corroborano ad una pura determinazione, pura presenzione e pura ideazione, negli altri invece si adoperano al fine contrario.

E le potenze Dikcarī sono così dette in quanto errano nelle direzioni (*dik*), nei piani dei dieci sensi esterni. Hanno come essenza lo splendere della non dualità in quelli che sono stati toccati dalla grazia, nei riguardi degli altri, invece, fanno cadere nella percezione della dualità.

*Bhū* è il piano del conoscibile essenziato della pentade, cioè forma e
così via: in esso errano le potenze che per questo sono chiamate Bhucarī, [21]
coestensive con esso, attraverso la condensazione identificatasi con esso; sono quelle che risplendono in quelli svegliati come quelle che hanno come corpo la luce della coscienza, rispetto agli altri mostrano una natura fonte di delimitazione in tutti i sensi.

In tal modo, appunto, le quattro ruote interne Khecarī — Gocarī — Dikcarī — Bhūcarī per mezzo della potenza Vāmeśvarī sono fatte effondere, poiché sono causa del manifestarsi di Apara — Parāpara e Para[83] so-

---

[81] La radice *vam* significa emettere, *vāma* significa sinistro, contrario, opposto. Vāmeśvarī è colei che emette l'universo fuori dell'Assoluto e che si oppone al corso del *saṁsāra*.

[82] Si è corretto *śuddhavidyā*, cioè 'conoscenza pura', del testo edito (p. 20 linea 12), con *aśuddhavidyā*, cioè 'conoscenza impura'.

[83] Le potenze del Signore si convertono nelle cogitazioni, identificate coi fonemi alfabetici, sotto le quali nascono le dee Para, Parāpara e Apara, che indicano il cam-

no chiamate con il nome di Terribilissime — Terribili e Non Terribili (Ghoratara — Ghora e Aghora), queste associate con la moltitudine dei corrispondenti eroi. Come è stato detto nel *Pūrvaśāstra*:

«Le potenze che fanno precipitare sempre più giù quelle anime limitate, attaccate agli oggetti dei sensi, abbracciando le anime limitate e i Rūdra, le Terribilissime, sono chiamate Aparā (Infime).
Quelle che fanno nascere come prima attaccamento al frutto del *karma* mischiato[84], che ostruiscono la via alla liberazione, sono chiamate le Terribili, le Parāparā (Supreme–Infime).
Quelle potenze di Śiva, le Non Terribili, che offrono il frutto della dimora di Śiva alla massa delle creature come prima, sono chiamate da coloro che le conoscono Parā (Supreme)»[85].

Le esterne inoltre, presiedute da Vāmesvarī, sono le ruote Khecarī–Bhucarī–Gocarī e Dikcarī.

Tra queste, le Khecarī sono quelle che incorporee errano nell'etere: colui che nasce dalla pratica sessuale presieduta proprio dalla loro volontà, nel quale vi è un sorgere della potenza pura risvegliata, è detto nascere da un utero di yoginī.

Poiché è stato detto nel *Tantrāloka:*

«Secondo il *Kālīkulatantra*, vi sono poi altre mogli di maestri che, senza un corpo definito, si divertono, inavvertite, con questo o quel corpo, non appena si risvegli in loro il desiderio. In chi nasce da tale unione rifulge il Kaula»[86]. (Trad. R. Gnoli)

Le Gocarī, da parte loro, che godono nell'attirare a sé l'essenza del [22]
cuore dei *paṣu* (animali), espressi dalla parola *go* (bue), in base allo stesso processo si adoperano a realizzare per il nostro proprio sé e per i *paṣu* (*svātmanas, paṣūnāṁ ca*) le varie perfezioni, sono quelle che attirano a sé

---

mino di Śiva Puro, Puro–impuro e Impuro, ed emettono di continuo l'isieme delle madri Aghora, Ghora e Ghoratara. (TĀ III, 65–81). La coscienza stessa è *pratibhā*, intuizione suprema o suprema vocalità. Le tre dee o ipostasi della coscienza sono appunto Para, Parāpara e Apara. Le loro forme mantriche sono le tre *vidyā* (TĀ XXX, 20–26a, 26b, 28a). Sul sorgere dei fonemi si può vedere un estratto del *Paratriṁśikāvivaraṇa,* trad. R. Gnoli, inserito in *Luce*..., op. cit., Appendice III (pp. 839–856).

84 Il *karma* può essere puro o misto. Quello puro dà frutti o buoni o cattivi, quello misto frutti misti (R. Gnoli, *Luce*..., op. cit., cap. XXX, p. 396 nota 22).

85 (*Mālinīvijayatantra* o *Pūrvaśāstra*, III, 31–32, 33). Kṣemarāja riporta questo verso anche in SN III, 13. Come dice Abhinavagupta in TĀ III, 30, le differenziazioni della potenza di Śiva sono infinite, ma vi è di essa una triplice divisione, dovuta ai suoi differenti aspetti.

86 (TĀ XXIX, 43–45a). Lo stesso Abhinavagupta, sia nell'invocazione iniziale al TĀ che in quella al PTV, allude ai riti particolari che hanno regolato il suo concepimento, per cui egli è uno *yoginībhū* (figlio delle yoginī).

il *paśu* sia quello di una nascita fino a quello di sette nascite[87].

Le Dikcarī, da parte loro, che errano dovunque come una ruota in movimento (*bhrāntacakravat*), sogliono impartire le perfezioni Supremo–infime (Parāpara).

Le Bhūcarī, da parte loro, secondo la propria natura escono fuori da particelle di questa o quella divinità differenziate in vari modi secondo pienezza, non pienezza e così via, come lo zafferano, la noce di cocco ecc. nascono da vari terreni, come quello giallo ecc.[88].

L) *Śakticakra* è anche la moltitudine dei vari moti mentali come passione, odio, ira, pensiero differenziato e così via, che consiste in realtà nelle varie divinità ben note tramandateci dalle scritture, ed è anche l'insieme dei vari *dhātu* ecc.[89], che consistono in realtà nelle varie divinità che risiedono nel corpo[90]. Quel *vibhava*, ben noto e rivelatoci nelle varie scritture, è una particolare forza, è anche causa di legame nei confronti di coloro che sono offuscati da Māyā; di questo *vibhava*, in tutti e due i suoi aspetti, Śiva è la fonte (*prabhava*)[91]. Proprio questo verrà insegnato (nei versi che cominciano con):

> «Gli influssi del movimento delle qualità e via dicendo, per il fatto stesso che nascono in base al movimento generico...»

---

[87] Nel TĀ XVI, 63–64, a proposito delle offerte di animali durante uno dei riti di iniziazione, Abhinavagupta dice che l'animale superiore a tutti è quello che ha avuto sei nascite, cioè che è stato sacrificato e si è reincarnato sei volte, perché si purifica come fa l'oro attraverso la cottura. H. Brunner, in *Un Tantra du Nord: Le Netra Tanra,* Bulletin de l'École Française d'Extréme–Orient, Tome LXI, Paris 1974, p. 183 e nota 2, dice che il termine *paśu*, a proposito del sacrificio che lo yoginī offrono a Śiva, designa gli esseri umani ordinari, comparati al volgare bestiame. Abhinavagupta, secondo H. Brunner, avrebbe utilizzato gli insegnamenti di questo capitolo (XX) del *Netra* nel passaggio del *Tantrāloka* sul sacrificio degli animali. *Svātmanas, paśūnāṁ ca* si interpreterebbe allora 'anche per il proprio sé dei paśu'.

[88] La terra gialla è una terra alluvionale, conosciuta in Kaśmīr come *karewa*.

[89] I *dhātu* sono i sette elementi che formano l'organismo: succo organico (*rasa*), sangue (*rakta*), carne (*māṁsa*), grasso (*medas*), ossa (*asthi*), midollo (*majjā*) e sperma (*śukra*). Essi hanno origine dal *rasa*, che è la sostanza primordiale dell'organismo, e derivano gli uni dagli altri. (Vedi J. Filliozat, *The Classical Doctrine of Indian Medicine, Its Origins and Greek Parallels*, Munshiram Manoharlal, Delhi 1964, p. 27).

[90] Negli *Dehasthadevatācakrastotra* (Inni alla ruota delle divinità situate nel corpo), Abhinavagupta rende omaggio alle divinità che risiedono nei vari organi costituenti il corpo fisico, responsabili anche delle loro varie funzioni spirituali, intellettive e sensoriali. (Vedi L. Silburn, *Hymnes de Abhinavagupta*, Publications de l'Institut de Civilisation Indienne, Paris 1970).

[91] Il composto ora significa 'Egli è la fonte della forza o del legame dei vari moti mentali e dei *dhātu*'.

e finiscono con:

«... sentiero della trasmigrazione»[92].

Ed anche:

«Quella potenza di Śiva che è essenziata di attività...»[93].

Anche in altre scritture è stato detto:

«Coloro che si precipitano nella non dualità senza conoscere infatti l'essenza del Kula, accecati dal pensiero dualizzante nato dalla coscienza propria, quelli piombano nell'inferno». [23]

Ed anche:

«Con quelle stesse azioni terribili con le quali le creature sono legate, invece con queste stesse azioni, che fungono come mezzo, sono liberate dal legame della trasmigrazione»[94].

E la spiegazione suggerita da questa ultima stanza trova conferma in molteplici scritture, ma per paura di appesantire troppo il trattato non viene scritta: spontaneamente, quelli purificati da una suprema caduta di potenza possono divinarla da soli.

Per gli altri, invece, sebbene mostrato con cento testimonianze a favore, questo principio di realtà, come una goccia d'acqua caduta su di una pietra arroventata dal calore estivo, non sta fermo in loro neanche per un momento. Ora basta.

M) E un'altra (interpretazione): *śakticakra* è l'insieme dei nostri propri raggi, autore di una penetrazione nella propria grande luce, libera e non duale. In virtù di un *vibhava*, essenziato di un espandersi della nostra propria gioia (*svāmodajṛmbhātmanā*)[95], vi è uno splendore (*prabhā*)[96], cioè

---

[92] «Gli efflussi del movimento delle qualità e via dicendo, per il fatto stesso che nascono in base al movimento generico, non possono mai essere di ostacolo a chi veramente conosce» (SK I, 19) (Trad. R. Gnoli). «Essi, tuttavia, tutti impegnati, come sono, a nascondere la nostra natura essenziale, precipitano i non illuminati nel terribile e difficilmente valicabile sentiero della trasmigrazione» (SK I, 20) (Trad. R. Gnoli).

[93] «Quella potenza di Śiva che è essenziata di attività, è causa di legame, quando risiede in anime imprigionate;... quando invece sta nel suo proprio cammino è conosciuta come quella che conferisce i poteri» (SK III, 16).

[94] Citazioni non rintracciate.

[95] «Nel momento in cui la coscienza comincia a tendersi verso la creazione dei differenti prodotti che formano la molteplicità, uno ha quindi il momento (*tuṭi*) iniziale della volontà. La causa di questa tensione è un vibrare (*jṛmbhā–ghūrnana*, UD, p. 10) della gioia nell'intelletto (*āmoda = camatkāra*, UD, p. 10), di cui l'oggetto è nell'espandersi del tutto. Il tutto è nient'altro che Śiva» (R. Gnoli, *Śivadṛṣṭi...*, op. cit., I, 7b–8).

[96] Si è preferito correggere *alpā* (piccola) del testo edito (p. 23 linea 13), il cui senso è dubbio, con *prabhā* (splendore).

un'accensione, che è autrice di soddisfazione di un cuore illuminato. Questa luce, sebbene ottenibile con uno sforzo continuo dagli yogin limitati, si manifesta senza sforzo essenziata di *bindu*, *nāda* e così via, che si realizzano in virtù di un solo basarsi sulla natura propria, sorge come perturbatrice nelle persone dotate di conoscenza, Egli la tesse (*vayati*), la rende contessuta col filo della coscienza della non dualità senza più alto[97]. Questo lo chiarificherà (con il verso che comincia con):

> «Di qui subito nasce il punto luminoso, di qui il suono...»

e finisce con:

> «... perturbatori dell'essere corporeo»[98].

Colui che è tale, quello *śakticakravibhavaprabhava* della cui natura si è parlato, Śaṁkara, che è il nostro proprio sé, lodiamo. [24]

In tal modo, con questa parte della stanza che contiene un'allusione al senso che si sta trattando, è stato così insegnato che Śaṁkara, nostra natura propria, secondo l'isegnamento della tradizione del Supremo Akula, del Trika, ecc., è trascendente al tutto e fatto del tutto (*viśvottirṇo viśvamayaśca*), e non certo come dicono, ad esempio, i seguaci del Vedānta, (che affermano) più o meno così:

> «Quello che non è il tutto, questo è Brahma»

poiché ciò è confutato (con i versi che cominciano con):

> «Il non essere non dev'essere meditato...»

e finiscono con:

> «... Diversamente da esso, il principio di cui stiamo parlando non può invece mai diventare oggetto di memoria»[99].

E nemmeno come (dicono) quelli del Siddhānta che affermano che la suprema realtà è trascendente al tutto, poiché ne conseguirebbe una contraddizione (con il verso che dice):

---

[97] Il composto ora significa 'Egli tesse (*vayati*) col filo della coscienza lo splendore (*prabhā*), cioè l'accensione, ottenuta con l'espandersi (*vibhava*) della nostra propria gioia dell'insieme dei nostri propri raggi (*śakticakra*)'. *Prabhava* è anche qui considerato un *dvandva* formato da *prabhā* e *vayati*.

[98] «Di qui subito nasce il punto luminoso, di qui il suono e la forma e il sapore, perturbatori dell'essere corporeo» (SK III, 10).

[99] «Il non essere non dev'essere meditato: in esso non c'è infatti insenzienza, visto che in virtù del successivo contatto col pensiero discorsivo, si ha questa percezione sicura, che cioè io allora mi trovavo in tale stato» (SK I, 12) (Trad. R. Gnoli). «Tale stato perciò è sempre da considerare creato e artificiale, appunto come lo stato di sonno profondo. Diversamente da esso, il principio di cui stiamo parlando non può invece mai diventare oggetto di memoria» (SK I, 13) (Trad. R. Gnoli).

«Se, per chi è appieno illuminato, la percezione di questa natura si ha di continuo presente, eternamente senza contraddizione, in tutti e tre gli stati»[100].

E nemmeno si può sostenere, come ammette la scuola del Kula, in cui la natura propria di Akula non è messa in luce, che la natura propria nella sua pienezza sarebbe solo immanente al tutto[101], in quanto che vi sarebbe incongruenza con questo verso:

«Se l'agitazione si estingue, allora si invera il piano supremo»[102].

Così, avendo ben esaminato come il contenuto dell'intero trattato sia una sola frase che comprende il tutto, sempre, in tutti gli stati, bisogna non venir mai meno a questa salda percezione, cioè che la natura propria è identica a Śaṁkara e che qui, neanche in minima parte, non si deve avere la minima trascuratezza. Quello che viene insegnato insomma è questo, cioè che sempre è da applicare lo sforzo al fine di rimuovere l'errore, e non c'è nessun piano ove la *Śivitā* non risplenda. La qual cosa è stata insegnata nello *Svacchanda* ed altri śāstra dal Signore stesso:

«Dovunque la mente si volge, ivi è contemplato l'obiettivo del conoscere: se l'universo intero è costituito da Śiva, dove mai la mente potrà affannarsi ad andare?»[103].

Anche qui dirà: [25]

«Non c'è stato che non sia Śiva»[104].

E vi è anche un sūtra sacro a Śiva (che dice):

«Questo sé, pieno com'è, risplende una volta per tutte: per lui non c'è da nessuna parte possibilità di non luce»[105].

---

100 «Se, per chi è appieno illuminato, la percezione di questa natura si ha continuo presente, eternamente e senza contraddizione, in tutti e tre gli stati, per chi è invece illuminato soltanto all'inizio e alla fine di ognuno» (SK I, 17).

101 Anche nello SN (I, 5) e nel PH (sūtra 8), Kṣemarāja confuta altre scuole. Nel *Pratyabhijñāhṛdaya* però afferma che per i Tantrikas il principio ultimo è trascendente al tutto: inoltre i seguaci della tradizione Kula (*kulādyāmnāyaniviṣtas*) considerano il principio ultimo immanente al tutto, e qui intende gli Śaktas, gli adoratori di Śakti. Anche nello *Spandasaṁdoha °kulaprakriyāśāstravat,* che ho tradotto 'come ammette la scuola del Kula', penso si debba intendere nel senso che Kṣemarāja dà nel *Pratyabhijñāhṛdaya* a *kulādyāmnāyaniviṣtas.*

102 «Se in colui che è impotente per via della sua innata impurità ed è tormentato dal desiderio per quel che è da fare, l'agitazione si estingue, allora si invera il piano supremo» (SK I, 9). Se la natura propria fosse solo immanente al mondo, scomparendo l'io individuale, che si identifica col mondo fenomenico, dovrebbe scomparire anche la natura propria.

103 SvT IV, 314. Il verso è citato anche in ŚSV III, 24.

104 SK II, 14.

105 Questo verso, nell'*Īśvarapratyabhijñāvivṛtivimarśinī* (vol. III, p. 23), è riferito

In questo modo in altre opere:

«Il tutto è pieno del sé, essenziato di coscienza»[106].

È stato così commentato questo verso iniziale, il quale in realtà contiene in nuce il senso di tutta quanta l'opera, ad un tempo estremamente chiaro, profondo e così via: possa essere di giovamento a tutti!

Alcuni di mente limitata, anche se hanno ottenuto solo il senso letterale del gran mare delle scritture, sono contenti; alcuni, nonostante i loro grandi sforzi, non ne toccano neanche l'estremità; altri ancora sono falciati via a metà come l'erba, altri poi si stancano a forza di immergivisi e uscir fuori, altri sono capaci invece di portare tutto questo a coloro che ne hanno bisogno. (1)

Non ci rifugiamo in quello Śiva in cui, una volta che si è affermato nella nostra memoria, tutte quante le nostre corde dei legami si allentano di colpo, i loro nodi interni disciolti, e risplende l'irroramento del succo dell'ambrosia, che è una pioggia che distilla beatitudine dalla luna della coscienza[107]. (2)

Da me, Kṣemarāja, sollecitato dai richiedenti, è stato commentato, sia pure inadeguatamente, questo verso dello Spanda; questo, in parte, dopo averlo ascoltato penetrato dalla piena illuminazione, che è la luna del mare della coscienza, che ha una moltitudine di seguaci dalle infinite inclinazioni liberati dal *karma* grazie al suo giocoso sguardo, e avendolo ricordato dal maestro Abhinavagupta. (3)

Così lo *Spandasaṁdoha* è finito.

---

da Abhinavagupta come appartenente al *Sārasvata saṁgraha,* forse l'insieme degli *Śivasūtra* mai pervenuto, ma di cui sono citati numerosi versi.

[106] Anche questo verso è ripreso dalla stessa opera di quello precedente. Nella IPVV, vol. III, p. 23, Abhinavagupta lo cita testualmente e lo attribuisce agli *Śivasūtra*. È possibile che questi due *sūtra* appartengano alla 4ª parte degli *Śivasūtra*, non pervenuta. (Vedi Introduzione: La scuola Spanda e lo Spandasaṁdoha).

[107] La luna è l'immagine celeste della bevanda della immortalità, l'ambrosia (*amṛta*). La luna, la vivificatrice che col suo movimento di sedici *kalā* rigenera di continuo l'universo, emette l'ambrosia nel fuoco coscienziale; la quale ambrosia divina soddisfa e propizia le divinità della coscienza, defluendo, con l'aiuto delle tre potenze di volontà, conoscenza e azione, attraverso le aperture sottili del corpo. (Vedi TĀ V, 64b–66a).

# APPENDICE I

*Elenco delle opere citate*

Sono riportati i nomi dei testi sicuramente indentificati, senza indicazione bibliografica.

Dopo il titolo, i primi numeri si riferiscono alle pagine del testo edito, i secondi alle corrispondenti pagine della traduzione.

## APPENDICE II

*Elenco delle citazioni**

*Anyāśca gurūtatpatnyaḥ śrīmatkālīkuloditāḥ* | p. 21; p. 32.
*Kulasāramajānanto hyadvaye nipatanti ye* | p. 23; p. 34.
*Cidātmaiva hi devoऽntaḥ: sthitamicchāvaśādbahiḥ* | p. 8; p. 19.
*Cidghanamātmapūrṇaṁ viśvam* | p. 25; p. 34.
*Pratikṣaṇamavisrāntastrailokyaṁ kalpanāśataiḥ* | p. 9; p. 20.
*Prākāmyamātmani yadā prakaṭīkaroṣi vyāktīḥ pratikṣanamanekavidhā dadhānas* | p. 9; p. 20.
*Yatra yatra nilīyeta manastatraiva bhāvayet* | p. 24; p. 36.
*Yena yena nibadhyante jantavo raudrakarmaṇā* | p. 23; p. 34.
... *lolībhūtā parā sthitiḥ* | p. 10; p. 22.
*Viṣayeṣveva saṁlīnānadhodhaḥ pātayantyaṇūn* | p. 21; p. 32.
*Vīrabhairavadevoऽpi paramānandavigrahaḥ* | p. 12; p. 23.
*Śaktayoऽsya jagatkṛtsnaṁ śaktimāṅstu maheśvaraḥ* | p. 14; p. 25.
*Sakṛdvibhātoऽyamātmā pūrṇoऽsya na kkāpi aprakāśasaṁbhavaḥ* | p. 25; p. 36.
*Sadā sṛṣṭvinodāya sadā sthitisukhāsine* | p. 9; p. 20.

* Non sono inclusi i versi delle *Spandakārikā*, perché troppo ricorrenti (vedi Appendice I). Dopo il testo, il primo numero si riferisce alla pagina del testo edito, i secondi alle corrispondenti pagine della traduzione.

# BIBLIOGRAFIA

TESTI


*Mālinīvijaya*, KSTS, XXXVII, Bombay 1922.

*Netra Tantra*, con *Uddyota* di Kṣemarāja, KSTS, XLVI e LXI, Bombay 1926 e 1939.
Traduzione francese di H. Brunner, *Un Tantra du Nord: le Netra Tantra*, Bulletin de l'École Française d'Extrème–Orient, LXI, Paris 1974, pp. 125–197.

*Svacchanda Tantra*, con *Uddyota* di Kṣemarāja, ed. M.S. Kaul, KSTS, XXI, XXXVIII, XLVI, XLVIII, LI, LIII, LVI, Śrinagar 1921–35.

*Vijñānabhairava*, ed. con il comm. parziale di Kṣemarāja e di Śivopādhyāya, KSTS, VIII, Bombay 1918.
Trad. francese di L. Silburn, *Le Vijñāna Bhairava*, Publications de l'Institut de Civilisation Indienne, série in–8°, f. 15, Paris 1961.
Trad. inglese di J. Singh, *Vijñānabhairava or Divine Consciousness. A Treasury of 112 types of Yoga*, Motilal Banarsidass, Delhi, Varanasi, Patna, 1979.

Abhinavagupta, *Bhagavad–gītārtha–saṁgraha*, ed. P.L. Raina, Śrinagar 1933.
Trad. italiana di R. Gnoli, *Il canto del Beato col commento di Abhinavagupta*, UTET, Torino 1966.
Trad. inglese, inclusa fra otto commentari, *Śrīmadbhagavadgītā*, ed. V.L. Shastri Pansikar, Nirnayasagar, Bombay 1912.

– *Dehasthadevatācakrastotra*, trad. francese di L. Silburn, in *Hymnes de Abhinavagupta*, Publications de l'Institut de Civilisation Indienne, Paris 1970.

– *Īśvara–pratyabhijñā–vimarśinī*, KSTS, XXII e XXXIII, Śrinagar, 1918 e 1921.

– *Īśvara–pratyabhijñā–vivṛti–vimarśinī*, KSTS, LX, LXII, LXV, Śrinagar, 1938–1943.

– *Parātriṃśikālaguvṛtti*, KSTS, LXVIII, Śrinagar 1947.
Trad. italiana di R. Gnoli, *La Trentina della Suprema*, Boringhieri, Torino 1978.

– *Parātriṃśikāvivaraṇa*, KSTS, XVIII, Bombay 1918.
Un estratto del *Parātriṃśikāvivaraṇa* è stato tradotto da R. Gnoli e inserito in *Luce delle Sacre Scritture (Tantrāloka)*, UTET, Torino, I ed. 1972, II ed. rived. 1980, Appendice III, pp. 839–856.
Sempre di R. Gnoli, *Vāc. Passi scelti e tradotti del Parātriṃśikāvivaraṇa*, RSO, Vol. XXXIV, Roma 1959, pp. 163–182 e RSO, Voll. XXXV–XXXVI, Roma 1960–61, pp. 63–83.

– *Tantrāloka*, con il comm. di Jayaratha, KSTS, XXIII, XXVIII, XXX, XXXVI, XXXV, XXIX, XLI, XLVII, LIX, LII, LVII, LVIII, Allahbad, Śrinagar, Bombay, 1918–1938.
Trad. italiana, senza commento, di R. Gnoli, *Luce delle Sacre Scritture (Tantrāloka)*, UTET, Torino, I ed. 1972, II ed. rived. 1980.

– *Tantrasāra*, KSTS, Bombay 1918.
Trad. italiana di R. Gnoli, *Essenza dei Tantra (Tantrasāra)*, Boringhieri, Torino 1979, 2 Voll.

Anandavardhana, *Dhvanyāloka*, con *Locana* di Abhinavagupta e Bālapriyā, KSTS, CXXXV, Śrinagar 1940.

Trad. italiana di V. Mazzarino, *Dhvanyāloka, i principi dello dhvani*, Einaudi Editore, Torino 1983.

Avadhūtasiddha, *Bhagavadbhaktistotra*, ed. a cura di R. Gnoli in *Miscellanea Indica*, East and West, IX, Roma 1958.

Ed. a cura di Gopinath Kavirāj, *The Baktistotra of Avadhūtasiddha*, Lucknow 1975.

Bhaṭṭa Nārāyaṇa, *Stavacintāmani*, con *Vivṛti* di Kṣemarāja, ed. M.R. Shastri, KSTS, X, Śrinagar 1918.

Trad. francese, con un estratto e una parafrasi del commento, di L. Silburn, *La Bhakti, le Stavacintāmani de Bhaṭṭanārāyana*, Publications de l'Institut de Civilisation Indienne, série H in–8°, f. 18, Paris 1964. (Études sur le Śivaisme du Kaśmīr).

Bhaṭṭa Utpala o Utpala Vaiṣṇava, *Spandapradīpikā*, ed. Vamanasastri Islampurkar, 1898.

Traduzione italiana nella tesi di laurea di N. Ilari, conseguita all'Università "La Sapienza" di Roma, Anno Acc. 1982–83.

Bhāskara, *Śivasūtravārtika*, KSTS, IV, Śrinagar 1916.

Bhāskarakaṇṭha, *Bhāskarī*, ed. K.A.S. Iyer e K.C. Pandey, Sarasvatī Bhavana Texts nn. 70, 83, 84, 1938–1954.

Gnoli R. (a cura di), *Miscellanea Indica–*
*The Bhagavadbhaktistotra by Avadhūtasiddha.*
*Five unpublished stanzas of Abhinavagupta.*
*The Bhairavānukaraṇastotra by Kṣemarāja.*
East and West, IX, Roma 1958.

– (a cura di), *Testi dello Śivaismo* (*Śivasūtra, Pāśupatasūtra, Spandakārikā*), Boringhieri, Torino, I ed. 1962, II ed. 1968.

Kallaṭa, *Spandakārikāvṛtti*, ed. J.C. Chatterji, KSTS, V, Śrinagar 1916.

Trad. italiana di R. Gnoli, in *Testi dello Śivaismo (Śivasūtra, Pāśupatasūtra, Spandakārikā)*, Boringhieri, Torino, I ed. 1962, II ed. 1968.

Kṣemarāja, *Pratyabhijñāhṛdaya*, ed. J.C. Chatterji, KSTS, III, Śrinagar 1918.

Trad. inglese di J. Singh, Motilal Banarsidass, I ed. Delhi 1963, II ed. Varanasi 1977.

– *Śīvastotrāvalī–vivṛti*, ed. e comm in hindi di Rājānaka Lakṣmaṇa, Chowkhamba 1964.

– *Śivasūtravimarśinī*, KSTS, I, Śrinagar 1911.

Trad. inglese di J. Singh, *Śiva sūtras. The Yoga of Supreme Identity*, Motilal Banarsidass, Delhi, Varanasi, Patna 1979.

Trad. italiana di R. Torella, *Śivasūtra con il commento di Kṣemarāja*, Ubaldini Editore, Roma 1979.

Trad. francese di L. Silburn, *Śivasūtravimarśinī*, Publications de l'Institut de Civilisation Indienne, Paris 1980.

– *Spandanirṇaya*, KSTS, XLII, Śrinagar 1925.

Trad. inglese di J. Singh, *Spandakārikās*, Motilal Banarsidass, Delhi 1970.

– *Spandasaṁdoha*, ed. M.R. Shastri, KSTS, XVI, Bombay 1917.

MS n. 517 in BORI, 1875–1876.

Pāṇini, *Dhātu–pātha*, Haridasa Saṁskṛta Grantha–mālā, n. 281, Benares 1969.

Patañjali, *Mahābhāṣya*, ed. Kielhorn N.F., Bombay 1980–84.

Rāmakaṇṭha, *Spandakārikāvivṛti*, ed. J.C. Chatterji, KSTS, VI, Śrinagar 1913.

Sāyana–Mādhava, *Sarva–darśana–saṁgraha*, ed. M.M.V. Shastri Abhyankar, II ed. Govt. Oriental Series, n. 4, BORI, Poona 1951.

R. Torella, *Due capitoli del Sarva–darśana–saṁgraha: Śaivadarśana e Pratyabhijñādarśana*, RSO, LIII, Roma 1979, pp. 361–410.

Somānanda, *Śivadṛṣṭi*, con *Vṛtti* di Utpaladeva, ed. M.S. Kaul, KSTS, LIV, Śrinagar 1934.

Trad. inglese di R. Gnoli, *Śivadṛṣṭi by Somānanda*, Cap. I, East and West, VIII, Roma 1957, pp. 16–22.

Trad. italiana di R. Gnoli, *Vāc. Il secondo capitolo della Śivadṛṣṭi di Somānanda*, RSO, vol. XXXIV, Roma 1959, pp. 55–75.
Utpaladeva, *Īśvara–pratyabhijñā–kārikā*, con la sua *Vṛtti* dal 3.20, pub. con la Siddhitrayī, ed. M.S. Kaul, KSTS, XXXIV, Śrinagar 1921.
Utpalācārya, *Śivastotrāvalī*, con *Vivṛti* di Kṣemarāja, ed. e comm. in hindi di Rājānaka Lakṣmaṇa, Chowkhamba 1964.
Vasugupta, *Śivasūtra*, (vedi *Śivasūtravimarśinī*).
Il solo testo, senza commento, è stato tradotto da R. Gnoli, in *Testi dello Śivaismo (Śivasūtra, Pāśupatasūtra, Spandakārikā)*, Boringhieri, Torino, I ed. 1962, II ed. 1968.

STUDI

Chatterji J.C., *Kashmir Shaivaism*, Research and Publication Department, Śrinagar, I ed. 1914, II ed. New Delhi 1962.
Dasgupta S.N., *A History of Indian Philosophy (Southern School of Śaivaism)*, vol. V, Cambridge 1955.
Eliade M., *Le Yoga, Immortalité et Liberté*, Paris, I ed. 1954, II ed. 1968.
Evola J., *Lo Yoga della potenza, Saggio sui Tantra*, Edizioni Mediterranee, Roma 1973.
Filliozat J., *The Classical Doctrine of Indian Medicine. Its Origins and Greek parallels*, Munshiram Manoharlal, Delhi 1964.
Gnoli, R., *The Aesthetic Experience according to Abhinavagupta*, I ed., Serie Orientale, Roma 1956, II ed. Chowkhamba Sanskrit Studies, vol. LXII, Varanasi Chowkhamba 1968.
Iyengar B.K., *Light on Yoga*, Londra 1965, trad. italiana, *Teoria e pratica dello Yoga*, Edizioni Mediterranee, Roma 1975.
Jung C.G., *Psicologia e religione*, in *Opere*, vol. XI, Torino 1979.
Kaw R.K., *The Doctrine of Recognition*, VVRI, Hoshiarpur 1967.
Kumar P., *Śakti Cult in Ancient India*, Varanasi 1975.
Laing R., *L'io diviso*, Einaudi Editore, Torino 1969.
Marinucci P., *Kewalalīlā*, in *Spazio × Tempo*, Firenze, giugno 1983.
Pandey K.C., *Abhinavagupta: An Historical and Philosophical Study*, I ed. Benares 1935, II ed. rived., Varanasi 1963.
Pandit B.N., *Aspects of Kashmir Śaivaism*, Uptala Publications, Śrinagar 1977.
Pandit M.P., *Lights of the Tantra*, Madras 1957.
Parpola H., *The Harappan 'Priest–Kings's' Robe and the Vedic Târpya Garment*, in *South Asian Archaeology 1983*, IUO, Naples 1985, vol. I, pp. 385–403.
Radhakrishnan S., *Indian Philosophy*, London 1923.
Trad. italiana, *La filosofia indiana. Dal Veda al Buddhismo*, Einaudi Editore, Torino 1974.
– (a cura di), *History of Philosophy eastern and western*, London 1952.
Trad. italiana, *Storia della filosofia orientale*, Feltrinelli, Milano, I ed. 1978, II ed. 1981.
Rastogi N., *The Krama Tantricism of Kashmir*, Motilal Banarsidass, Delhi 1979.
Rawson P., *Tantra (The Indian Cult of Ecstasy)*, Thames & Hudson, London 1973.
Resnik S., *Il teatro del sogno*, Boringhieri, Torino 1982.
Saraswati S.P. e Woodroffe Sir J., *Sādhanā for self–realization (or Mantras, Yantras and Tantras)*, Madras 1963.
Sharma L.N. *Kashmir Śaivaism*, Varanasi 1972.
Silburn L., *Hymnes aux Kālī, la Roue des Énergies divines*, Publications de l'Institut de Civilisation Indienne, série H in–8°, f. 40, Paris 1975. (Études sur le Śivaïsme du Kaśmīr. École Krama)

Sihna J., *Schools of Śaivaism,* Sinha Publishing House, Calcutta 1970.
Srinivasan D., *Unhinging Śiva from the Indus Civilization,* JRAS 1984, 1, pp. 7
Steiner R., *Eurythmie als Sichtbare Sprache* (1924).
Trad. italiana, *Euritmia come parola visibile,* Novalis, Roma 1967.
Swani Vishnu Tirth, *Devatma Shakti (Kundalini)* , III ed., Rishikesh 1974.
Tucci G., *Teoria e pratica del Mandala,* II ed., Ubaldini Editore, Roma 1969, sulla I edizione italiana (1949) e sull'edizione inglese (*The Theory and Pract the Mandala,* Rider & Co., London 1961).
Verni P., *Il culto del liṅgam,* Milano 1976.
Woodroffe J. (alias Avalon), *Shakti and Shakta,* Madras, London 1929.
Trad. italiana, *Shakti e Shakta,* Edizioni Mediterranee, Roma 1980.
– *The World as Power,* II ed., Madras 1957.
Zaehner R.C., *Hinduism,* Oxford University Press, London 1966.
Trad. italiana, *L'Induismo,* Il Mulino, Bologna 1972.